La *Lógica* de Hegel como Teoría de la Conciencia Figurativa

Y otros ensayos sobre la filosofía hegeliana

HAYDEN WHITE

Estudio Preliminar, traducción y notas de Horacio Martín Sisto



prometeo libros

prometeo
libros

La *Lógica* de Hegel como Teoría de la Conciencia Figurativa

y otros ensayos sobre la filosofía hegeliana

Hayden White

La *Lógica* de Hegel como Teoría de la Conciencia Figurativa
y otros ensayos sobre la filosofía hegeliana

Estudio Preliminar, traducción y notas de
Horacio Martín Sisto

prometeo
libros

White, Hayden
La lógica de Hegel como teoría de la conciencia figurativa y otros ensayos sobre la filosofía hegeliana / Hayden White. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2021.
112 p. ; 23 x 16 cm. - (Historia y teoría)

Traducción de: Horacio Martín Sisto.

1. Filosofía Contemporánea. 2. Filosofía de la Historia. I. Sisto, Horacio Martín, trad. II. Título.
CDD 141

Colección Historia y teoría
Directora: Verónica Tozzi
Armado: Lorena Szenkier
Corrección de galeras: Lic. Paula Amartino
Imagen de tapa: "Hegel", de Maximiliano Olivero

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadiez.com
www.prometeoeditorial.com

Índice

Prólogo

La reflexión teórica y filosófica en torno a la historia está atravesada tanto por la diversidad de problemas como por la diversidad de disciplinas afines que aspiran a solucionarlos. En este último sentido, nos veremos conducidos a visitar las consideraciones elaboradas en el ámbito de la filosofía –incluidas la teoría del conocimiento, la filosofía política, la antropología filosófica y la metafísica–, de la teoría social, de la crítica literaria, así como también desde el riñón de la propia historia –específicamente en sus ramas nominadas "historia intelectual", "historia de las ideas", "historia conceptual", "historia de la historiografía", por nombrar algunas–. En el campo concreto de la filosofía de la historia, nos encontramos con una primera división disciplinar, introducida por el filósofo británico de la historia, William Henry Walsh, entre una rama substantiva, orientada a la búsqueda de un plan del devenir de los acontecimientos humanos, y, una rama crítica, enfocada en las cuestiones que preocupan a la historia académica a la hora de abordar un objeto (el pasado) ausente.

La primera rama analiza la posibilidad de que la historia de la humanidad, como un todo, tenga algún sentido, pauta o propósito. Su preocupación reside en la posibilidad de concebirnos como parte de un desarrollo moral y epistémico progresivo. En su rama crítica (denominación tomada de Raymond Aron) se interesa, sobre todo, en el status del conocimiento producido por la comunidad historiográfica acerca del pasado.

Esta, aparentemente, armónica división de tareas fue trastocada en la segunda mitad del siglo pasado. Será la denominada "Nueva Filosofía de la Historia", originada gracias a la publicación de *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX* por parte del filósofo y teórico de la histórica Hayden White, la encargada de concentrar todos los desafíos a las divisiones disciplinares. Fundamentalmente se disuelve a la distinción entre filosofía crítica y filosofía sustantiva, puesto que la concepción que tengamos de la investigación histórica no es independiente de concepciones sustantivas acerca del devenir histórico y de la agencia humana. En otras palabras, ya no contaremos con un criterio de demarcación entre investigación histórica y especulación filosófica acerca del devenir. Si bien *Metahistoria* fue recibida como un intento de igualar historia y literatura, una lectura atenta a

este escrito nos habilitará a apreciarlo en términos de una apelación a la teoría literaria para desentrañar los recursos lingüísticos que intervienen en la producción de todo discurso histórico, esto es, de todo discurso en el que el pasado humano es su tema (especulativo o histórico-académico). Ambos discursos tratan de hacer el pasado inteligible configurándolo narrativamente, en tanto dicha estructuración permite relacionar de una manera sincrónica acontecimientos que se han dado en forma diacrónica.

White mismo dice que las expresiones más vitales y aún vigentes sobre la temática, las encontramos en la filosofía especulativa de la historia y la historiografía del siglo XIX. Por ello, White abordará las obras de Hegel, Marx, Nietzsche y Croce así como las de Michelet, Ranke, Tocqueville y Burkhardt en términos de discursos que trataban de producir, no sin esfuerzo, una consideración "realista" del pasado que medie entre otras consideraciones alternativas e incluso conflictivas, el registro sin pulir y el público. Claramente Hegel ha sido crucial a lo largo de los escritos de Hayden White. Esto ha sido explícitamente manifestado por nuestro autor. No obstante, lo que suele ser soslayado es la relevancia que la lectura whiteana de Hegel representa para una apreciación de la vigencia de la filosofía hegeliana de la historia en nuestro mundo contemporáneo. La colección *Historia y Teoría,* de Editorial Prometeo, tiene el honor de presentar esta nueva selección de escritos de Hayden White, en este caso, sobre Hegel, a cargo de Martín Sisto, un reconocido especialista en la obra de Hegel en el contexto iberoamericano y docente de Filosofía de la historia en la UBA desde hace más de veinte años. El libro se inicia con un detallado y extenso estudio introductorio que nos guiará en esta novedosa perspectiva whiteana sobre la filosofía de Hegel.

Verónica Tozzi
Directora de colección

De los Tropos a los Silogismos. Un estudio preliminar

Horacio Martín Sisto

En estas páginas se presentan tres escritos de Hayden White sobre G.W.F. Hegel. El primero de ellos, "Hegel: historicismo como realismo trágico", se publicó hacia 1966 en *Colloquium*, una revista de ensayos sobre historia que apareció entre 1964 y 1969. El segundo es una reseña sobre el libro de Georg Kelly, *Idealismo, Política e Historia. Fuentes del pensamiento hegeliano*. El libro reseñado fue publicado en 1969 en Cambridge University Press, en el marco de una colección denominada "Estudios sobre la Historia y la Teoría de la Política". La reseña de White apareció en el Vol. 9, Nro. 3 (1970) de la revista *History and Theory*. El tercer escrito es, según palabras de White, un "*work in progress*". Hasta ahora no ha sido publicado en inglés y, que yo sepa, en ningún otro idioma. Materialmente es un escrito a máquina, revisado con anotaciones y correcciones a mano. Entre ellas, la primera es un "1975?". El nombre del autor y su pertenencia figuran hacia el final: "Hayden White. Center of Humanities. Wesleyan University. Middletown, Ct. 06457", aunque esta leyenda está tachada a mano con una cruz, al parecer por haber cambiado ya de institución. Por lo tanto, lo ha escrito entre 1973 y 1976 y la duda del mismo White podría ser en qué año exacto lo escribió. Eso implica que la revisión fue muchos años después, aunque no podemos determinar con certeza si la pregunta por el año que figura al comienzo y las correcciones son del mismo. En cualquier caso, según mi parecer estas no cambian sustancialmente el texto, sino que apuntan solo a mejorar la redacción.

Este libro tiene dos objetivos principales. El primero y central es acercar al lector interesado por el pensamiento de Hegel a la interpretación de Hayden White. White lee la obra de Hegel desde su propia teoría y búsqueda; y eso, justamente, le permite detectar en los textos, las preguntas y la posición de fondo que guían al pensador alemán, como puede verse sobre todo al discutir White la posición de Kelly, hacia el final de la reseña que aquí se publica. La posibilidad de una mirada

aséptica en la interpretación de textos ya ha sido muy criticada y no es ahora el momento para ponerla a tema. Aquí el desafío de White es que al menos un modo, si no el mejor, de comprender un texto es a partir de una buena teoría sobre la cosa misma acerca de la cual el texto trata. La secuenciación de los textos sobre Hegel quizás permita mostrar también cómo evoluciona White, durante un período decisivo de su itinerario intelectual (aproximadamente entre 1965 y1975), tanto en la interpretación de la obra de Hegel como en su propia teoría general. El otro desafío, a mi entender todavía más notable de White, es mostrar que su teoría toca algunas de las cuestiones más profundas del existente humano; es allí donde va al encuentro de los grandes teóricos sobre la historia y no lo hace solo para descifrar las estructuras latentes de sus obras. O, dicho de otro modo, toda su técnica de análisis del discurso nos ayuda a poner en primer plano, a hacer explícita y más evidente, la concepción de la historia que tiene cada uno de los filósofos y teóricos visitados en sus estudios, es decir: ver qué lugar ocupa el individuo, la comunidad, qué papel juega el conflicto, cómo pesa el pasado en el presente y en el futuro, el futuro en el presente, qué se puede esperar en la historia en general y en la de cada uno y, por qué no, qué sentido puede tener todo "esto" que es la historia y el ser humano, o para decirlo en inglés y desde una importante tradición americana, aquel indeterminado pero último "*What is it all about*?" de Whitehead.[1] En la *Introducción* de *Metahistoria*, donde expone todo su modelo teórico, la estructura que muestran los textos al analizarlos, está lejos de ser neutra y nos conduce a las opciones últimas de tipo ético y estético[2] de un filósofo o un teórico acerca del existente humano. Esta terminación podría dar cierta impresión de relativismo, pero no lo es necesariamente. Y si el objetivo central del libro, tal como señala el subtítulo, es el de mostrar cómo opera la imaginación histórica en el siglo XIX, con justa razón se ha dicho que en *Metahistoria* podemos encontrar diversos objetivos superpuestos.[3]

White nos muestra un notable conocimiento de la filosofía hegeliana de la historia. Este depende no solo de su lectura; podemos conjeturar que también ha tenido buenos profesores[4], pues no es fácil descifrar el texto hegeliano directamente, y menos lo es para quien no proviene de la filosofía. Los estudiosos de la obra de Hegel pueden dar fe de que su comprensión lleva algunos años. White ha tenido profesores que lo invitaron a una lectura nueva de los textos de la filosofía clásica y le han presentado buenas síntesis de ellos; y él no careció del talento

[1] Whitehead 1937: 178.

[2] Cf. White 1992: 32, 36, y el lugar de lo ético y estético en las decisiones teóricas que White detecta en cada pensador a lo largo de los capítulos.

[3] Doran 2010: xix.

[4] Cf. Doran 2010: xiv

para aprovecharlo. Las traducciones al inglés en las que se basa nuestro filósofo e historiador americano son hoy en día antiguas, como veremos más adelante. Pero White hizo el esfuerzo de leer en esos años la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, luego las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, la *Fenomenología del Espíritu*, más adelante las *Lecciones de Estética* y se concentró incluso en la teoría de los silogismos de la dura *Ciencia de la Lógica* (en la versión abreviada de la *Enciclopedia*). No se necesita advertirle a White que para comprender la filosofía de la historia de Hegel hay que ir más allá de las conocidas *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*. Todo lo contrario. El lector podrá verificar si White lo ilumina en su lectura de Hegel. Una buena interpretación logra que el interesado pueda releer una obra de modo diferente, pueda prestar atención a elementos que, por decirlo de algún modo, veía, pero no recababa. Creo que este es el caso de la interpretación de Hayden White.

El primer objetivo podemos presentarlo entonces como llevar el presente al pasado, utilizar nuestras teorías más recientes para indagar a los textos clásicos. El segundo podemos caracterizarlo a la inversa. Este libro se propone también llegar al lector de filosofía de la historia, a todos aquellos que se encuentran involucrados, en mayor o menor medida, en las discusiones de los últimos decenios y a los cuales no les interesan prioritariamente las cuestiones filológicas. Hayden White nos ofrece en estos textos una forma de discutir con el pasado de la filosofía, una manera de leer al autor y sus textos que, sin despreciar la contextualización histórica, pero sin considerarla el fin de la investigación, nos permite dialogar y confrontarnos con el autor ya ausente. Para poder ofrecer esto se necesitan fundamentalmente dos cosas: capacidad técnica, sin duda, pero también sensibilidad para detectar los problemas humanos fundamentales en juego. Solo así, la obra del autor clásico responde en esos dos niveles, el histórico y el universal, y aparece entonces como una relación si se quiere dialéctica (en sentido amplio, no necesariamente hegeliano) entre las convicciones últimas y actitudes de fondo del pensador por un lado (A), y los recursos intelectuales que tenía a disposición para expresarla, darle una arquitectura teórica y llevarla a la forma teórica y a la escritura (B), por el otro. Una dialéctica en la cual, el lado A es el núcleo duro, aquel muy difícil pero no imposible de cambiar; y el lado B, la constitución de la teoría y el texto, que es más maleable, pero requiere mucha formación. Es por ello que estos ensayos pueden sugerir (*suggest*, término que White suele utilizar en este sentido para indicar por momentos una interpretación más libre) un modo de leer los clásicos, de traer el pasado al presente, de forma que el presente no se disuelva totalmente en tecnicismos filológicos o en la mera paráfrasis –reducciones que, por otra parte, pueden ser poco conscientes y autocríticas de los presupuestos teóricos e históricos de la perspectiva desde la cual ellas mismas operan–.

Creo que ambos objetivos eran también de White. Conviene tener presente que comienza a publicar estos ensayos hacia los '60, en una época académica en donde Hegel era considerado un "metafísico" entre los anglosajones. O dicho en los términos de la epistemología de ese contexto, filósofo "especulativo" o "sustantivo" de la historia, un modo elegante de excluir académicamente a Hegel, Marx y Nietzsche.[5] Mientras tanto, entre los filósofos llamados "continentales" (Lévinas, Popper, Hayek, entre otros), Hegel era sinónimo de origen del totalitarismo, para utilizar una expresión de Arendt. Al respecto hay cierta osadía en la agenda de White, que, sin desconocer aspectos problemáticos en la filosofía de Hegel, es crítico y valorizador de los elementos que considera a partir de su propio examen.

Las referencias esporádicas de White a Hegel se encuentran a lo largo de casi toda su obra, en particular en las décadas del '60 y el '70, pero sus textos específicos son cuatro. Aparte de los arriba nombrados que dan lugar a este libro, se encuentra un capítulo en *Metahistoria,* titulado "Hegel, la poética de la historia y el camino más allá de la ironía". Este último presenta variaciones y diferencias con respecto a los otros tres trabajos mencionados sobre Hegel. No obstante, aunque no fue su primer escrito sobre el filósofo alemán, tanto por la visión panorámica como por el carácter paradigmático que ha tenido *Metahistoria* en la recepción, se puede plantear ese capítulo como punto de partida para comprender mejor el resto de los escritos. En *Metahistoria* el autor presenta una reconstrucción amplia y sistemática de la concepción hegeliana de la historia, desde la preocupación que guía a esta obra en particular.

Por ello, dada su importancia, y para que el lector pueda tener en este libro una visión general y completa del itinerario de White en su interpretación de la obra hegeliana, en este trabajo introductorio comenzaré a continuación con una reseña del capítulo mencionado. Pasaré luego a una presentación de cada uno de los escritos que aquí se publican.

Hegel en *Metahistoria*, 1973

El marco teórico de *Metahistoria* se encuentra en su *Introducción*, subtitulada "La poética de la historia". De todos modos, el capítulo sobre Hegel, el segundo de la obra, puede leerse con relativa independencia. Lo precede otro titulado "La imaginación histórica entre la metáfora y la ironía", que recorre la obra de Bayle, Leibniz, Voltaire, Gibbon, Herder, Rousseau y Kant, entre otros. Ambos capítulos forman la *Primera Parte*, denominada "La tradición recibida: la Ilustración y el problema de la conciencia histórica". El capítulo sobre Hegel es el más extenso de toda la obra, 50 páginas en la edición original en inglés.

[5] Cf. por ejemplo Walsh, con su uso del término "especulativa" (cf. Walsh 1961: Cap. VII). La expresión de "sustantiva" es más propia del Danto de esa época (cf. Danto 1989: Cap. 1, "Filosofía de la historia substantiva y analítica"). El original del libro de Danto es de 1965.

Metahistoria analiza los textos de los filósofos más importantes de la historia de fines del siglo XVII y del siglo XIX, pero también la obra de ese período de los principales historiadores y teóricos de la historia. Uno de los objetivos es mostrar que no hay una diferencia tajante de género literario entre las narraciones de corte filosófico y aquellas de los historiadores,[6] no solo debido a las estructuras de entramado, sino porque en ambos casos encontramos filosofía, o, mejor dicho, metahistoria. Eventualmente la diferencia está en que en los filósofos los supuestos son un poco más explícitos y autoconscientes que en los historiadores. La posición filosófica no se encuentra como un contenido que viene a ser el correlato de la forma, sino que la forma misma ya devela metahistoria.[7] En esta obra, al filósofo e historiador americano le interesa más develar el contenido implícito en la forma de entramado, que los principios explícitamente declarados por los autores. El método de White para hacer explícita la metahistoria presente en la obra de cada uno de ellos es el análisis de la configuración narrativa que realizan los autores. Más adelante, en el tercer escrito que presentamos, White hará hincapié incluso en la disposición material textual en la escritura, esto es, cómo el pensador traduce el orden de la cosa al del texto, y a la inversa, qué nos dice el orden del texto acerca del de la cosa. El orden del texto es de algún modo constitutivo del de la cosa misma, y me atrevo a señalar, no porque el orden de la cosa se encuentre constituido por el sujeto que la relata, al modo del idealismo subjetivo - White conoce la crítica de Hegel a esta posición-, sino porque ambos son inescindibles entre sí.[8] Esta configuración se opera *en* el historiador o filósofo de la historia mediante distintos planos de síntesis activa (modos de argumentación, entramado, etc.) de los innumerables hechos que abarca cualquier historia.

La preparación básica del campo histórico se produce fundamentalmente mediante tropos, donde White distingue los cuatro que la tradición retórica clásica reflejada en Vico señala como centrales: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía.[9] El autor de *Metahistoria* los expone en términos evolutivos, en donde la metáfora es la forma más primitiva de constituir el campo histórico y en cuarto lugar la ironía es aquel tropo en donde se llega a una autoconciencia del lenguaje, por el

[6] Para una visión de la crítica de estas divisiones, ya desde los escritos de White de los años '80, ver la "Introducción" de V. Tozzi en White: 2010.

[7] Ya eso mismo constituye una importante objeción a la categorización de *Metahistoria* en términos de formalismo. Una expresión como "el contenido de la forma" hubiese interesado a Hegel, resuena en ella algo del planteo de la *Ciencia de la Lógica*. Cf. White 1987: *Preface*.

[8] Quizás pueda interpretarse también así, *more* hegeliano, el epígrafe de su obra *The Content of the Form*, donde White cita a Barthes: "*Le fait n'ai jamais qu'une existence linguistique*". Entiendo que no necesariamente será la interpretación de los bartherianos. Por otra parte, cabe recordar que ya en el idealismo alemán se tiende a sostener que el orden de la exposición (*Darstellung*) es de algún modo el orden de la cosa misma.

[9] Cf. Vico 2004: 89-107.

cual este se usa en sentido contrario a aquello que literalmente expresaría. En esos términos evolutivos lee White tanto a Vico[10] como a Hegel. La evolución acontece, según la lectura de White, no solo a nivel lingüístico sino también como modos de conciencia metafórico, sinecdóquico, metonímico e irónico.

Cabe advertir, entonces, que la primera operación por la cual el historiador prepara el campo histórico pertenece al ámbito de lo que se ha ocupado principalmente hasta ese entonces la poética y la retórica; no aún la epistemología, que interviene como disciplina, a juicio de White, después de que el campo ha sido configurado por los tropos. Esto lo aleja desde ahora de una posición racionalista; pero como siempre es oportuno aclarar en filosofía, no por ello se vuelve irracionalista. Por ahora podemos concluir que una epistemología de la historia debería tomar en cuenta ese primer momento.

A esta operación básica se le suman otros planos de configuración. Uno que White llama modo de entramado (b), con un término inglés que ha sido prácticamente apropiado por su teoría, *emplotment*. Estos modos de tramar son el Romántico, el Trágico, el Cómico y el Satírico. Como ya advierte White, estos cuatro modos han sido largamente tratados por Hegel. Otra operación configurativa es el modo de argumentación (c), del cual también hay cuatro tipos: Formista, Mecanicista, Organicista y Contextualista.[11] El último nivel de configuración se encuentra en el modo de implicación ideológica (d). Pueden ser cuatro: Anarquista, Radical, Conservador y Liberal (en sentido americano).

A primera vista todo esto se presenta como un análisis puramente estructural, pero tanto el capítulo de Hegel como los otros escritos muestran que ese es solo el método. El descubrimiento de los planos tal como están concretamente operando en una obra determinada reconduce, según anuncia la *Introducción*, a una opción originaria en el filósofo y/o historiador. En el capítulo sobre Hegel, el análisis estructural se muestra como un medio para identificar dónde se encuentran sus decisiones o posiciones filosóficas de fondo, y por qué y cómo orienta y efectiviza su narración a partir de ellas. Dicho de otro modo: la posición de Hegel no se disuelve en la estructura. Tampoco desaparece el autor, ni resulta ser finalmente el conjunto aleatorio o necesario de procesos que actúan en diferentes planos transubjetivos. White no es formalista; la forma tiene contenido de por sí, pero a su vez remite a una posición que está fuera de la forma. Esta última, en cuanto realidad cultural

[10] Cf. White 1976.

[11] Como lo evidencia el capítulo sobre Hegel, White conoce la crítica hegeliana al mecanicismo. Lo que al parecer no conoce es la doctrina hegeliana sobre la constitución del objeto, expuesta en la sección sobre la *Objetividad* en la *Ciencia de la Lógica*, en donde Hegel expone los alcances y límites del *Mecanismo*, el *Quimismo* y la *Teleología*, una sección en la cual el autor de *Metahistoria* hubiese encontrado una cantera de ideas y de la cual no abundan los estudios especializados sobre Hegel, dada quizás su extrema dificultad debido no solo al texto sino a la relación con teorías científicas de la época.

histórica, tiene peso sobre el "modo de conciencia" del autor; pero hay opciones de este que trabajan sobre la elección de estos niveles de configuración en modo conciencia, semiconsciente e inconsciente.

El capítulo sobre Hegel se titula "Hegel: la poética de la historia y el camino más allá de la ironía". White comienza con las referencias a una *Lección Inaugural* de Hegel[12] de sus cursos de filosofía de la historia, solo como premisa, para centrarse casi inmediatamente en las *Lecciones de Estética*. Esta forma de abordar la filosofía hegeliana de la historia no es casual, es muy novedosa y tiene su fundamento. No es casual pues este punto de partida sin duda favorece la realización de los objetivos planteados en la *Introducción* a *Metahistoria*. Es novedosa, pues hasta ese entonces quizás solo Benedetto Croce –estudiado por White– había considerado en un lugar central a la *Estética* en la filosofía hegeliana, pero White la coloca directamente como punto de partida para la concepción hegeliana de la historia. Y tiene fundamento, pues en la *Estética* Hegel efectivamente examina la historiografía; lo hace en el apartado dedicado a la poesía, para determinar los elementos en común que tiene con esta y sus diferencias. A partir de las características y fases que presenta Hegel de la escritura historiadora, White subraya los distintos tipos de conciencia histórica que ellas suponen. Y nuestro autor lee la *Estética* hegeliana en términos dinámicos, no estáticos, esto es, de forma parecida a la dinámica de las figuras de la conciencia que presenta evolutivamente la *Fenomenología del Espíritu* (recordemos que el título original de esta obra de Hegel es "Ciencia de la Experiencia de la Conciencia").[13]

Según Hegel, en el medio intelectual de su época prevalece la ironía como modo de conciencia cultural, lo cual tiene consecuencias política, social y humanamente corrosivas, si la ironía resulta ser el estadio último y definitivo (aquel en el que se estanca históricamente la Ilustración, según nos relata White en el capítulo anterior de *Metahistoria*). Una teoría que pretenda superar esta instancia tiene como desafío, en primer lugar, saber integrar aspectos metonímicos y sinecdóquicos, pues la historia presenta como constitutivos a elementos de la naturaleza (geográficos, psicológicos, físicos, etc.), que requieren esquemas de causa-efecto y todo-parte, con sus respectivas variaciones. White subraya que Hegel no tiene aún una noción evolutiva de la naturaleza - solo en el individuo hay evolución, tanto cíclica (sus fases propias) como lineal (desde el nacimiento hasta la muerte). Este subrayado de White probablemente apunte a la dificultad teórica que esto le genera a Hegel cuando quiere pasar de la naturaleza a la historia, pues ambas ins-

[12] Ver nota más adelante acerca de las ediciones alemanas de las *Lecciones de Filosofía de la Historia*.

[13] Cabe señalar que White fue desde 1978 Profesor en el *History of Consciousness Department* de la *University of California, Santa Cruz*, y ya desde hace algunos años estaba en vinculación con el mismo. La *Fenomenología* es de algún modo una historia de la conciencia.

tancias implicarían dinámicas totalmente heterogéneas. Advierte también que esa dificultad es superada parcialmente gracias a la teoría lógica, que admite en cierto sentido una evolución (*Ciencia de la Lógica*). Aún así, la naturaleza puede considerarse sinecdóquicamente (especies y géneros) y metonímicamente (fenómenos causales), pero estos dos tropos no son suficientes para comprender la historia, excepto en sus niveles más primitivos.

Si nos estancamos en ellos, surgen dos peligros: el mecanicismo (a) y el formalismo (b) otras posiciones preponderantes en el contexto intelectual en el que se encontraba Hegel en su época, que "imponían una elección ente incoherencia total de todos los procesos históricos (pura contingencia) o su coherencia total (pura determinación)" (MH 87).[14] El peligro del mecanicismo es más evidente: su determinismo no admite cambios históricos significativos ni explica la evolución cultural. En cambio, el peligro del formalismo es más sutil y, en cualquier caso, no ofrece un criterio para explicar el significado moral de la evolución humana. En la *Introducción* a las *Lecciones de Filosofía de la Historia* Hegel se detiene en el "formalismo idealista subjetivo" (b.1) y el "romántico" (b.2). El idealismo subjetivo (b.1) presenta reflexiones ingeniosas, pero a partir de categorías generales y abstractas: divide, clasifica, compara, pero sin ningún criterio que permita conocer lo específico del caso, o su mayor importancia respecto de otros casos, y en qué consiste moralmente el progreso humano. Podríamos decir que para el formalismo no hay diferencia *in re*. El relativismo moral es su contrapartida. El romanticismo (b.2), en cambio, toma al individuo supuestamente en su especificidad, pero lo contrapone a la especie en términos puramente formales. Todo es único, pero de tal modo que al fin y al cabo todo es lo mismo; no hay especificidad significativa y no hay finalmente atención efectiva a lo individual. La contrapartida moral de esta epistemología es la amoralidad. El mecanicismo (a), en cambio, no disimula su percepción de la falta de sentido de la historia con un "parloteo sobre la belleza de todo ello" (MH 89), y así, al menos, puede servir de base para una visión trágica del mundo y sus reflejos morales, como son la conciencia estoica o la epicúrea. Una conciencia alternativa al mecanicismo y al formalismo debe dar cuenta, entonces, de la historia como "drama, con un significado específicamente racional y a la vez moral" que se distancie tanto de la desesperación (mecanicismo) como de una "autocomplacencia egoísta" (romanticismo), que llevarían al fin de la sociedad, un riesgo que Hegel ve muy posible.

Cuando se lee el apartado "Lenguaje, Arte y Conciencia histórica", del capítulo que nos ocupa, uno puede imaginarse algo de la grata sorpresa que White puede haber experimentado cuando encontró lecciones de Hegel sobre historiografía,

[14] Señalo así (MH) en adelante la paginación de la edición en castellano de *Metahistoria* publicada en Fondo de Cultura Económica.

considerada como tipo de escritura y arte verbal, y como parte de las lecciones sobre la poesía. Para el filósofo alemán, aún cuando la historiografía pertenece a la prosa, presenta decisivos e irreductibles elementos poéticos. La poesía es más antigua que la prosa, es la

> *captación original imaginativa de la verdad*, una forma de *conocimiento* que 1) *todavía no separa al universal de su existencia viva en el objeto particular*, que 2) *todavía no hace contrastar leyes y fenómenos, fines y medios*, ni 3) *relaciona una cosa con otra en subordinación con el proceso de la razón humana*, sino que 4) *comprende una cosa exclusivamente en la otra y por unidad con la otra* (Hegel IV, 22. Citado por White, cursivas suyas, MH 90).[15]

White sostiene que esa caracterización "de la poesía como forma de conocimiento es exactamente la de Vico" (MH 90) es decir, "como una concepción metafórica del mundo [captación original imaginativa de la verdad] [4], que contiene en sí mismo el potencial de generar los otros modos de reducción e inflación tropológica, la sinécdoque [1], la metonimia [2] y la ironía [3], respectivamente" (MH 90). Los agregados en corchetes son míos [MS][16] para subrayar cómo la cita que elige White no podía ser más oportuna para fundar su propia visión, como también la convergencia con su propio clásico de referencia, Giambattista Vico.

La poesía no solo es un modo de escribir, sino también un "modo de concebir revestir y expresar hechos, que es puramente teorético [*rein theoretisch*, HW].[17] No es el hecho mismo y su existencia contemplativa, sino el construir [*Bilden, HW*] y el hablar [*Reden*, HW] el objeto de la poesía [241, HW]".[18] Hegel toma como ejemplo el dístico de Heródoto, *Historias, Libro VII* cap. 228: *Aquí 4000 hombres de la tierra de Penélope / Se enfrentaron a 3.000.000*. El contenido es un hecho, señala

[15] Al parecer se refiere a la edición de *The Philosophy of Fine Art*. Translated by F. P. B. Omaston (Hegel: 1920). En cualquier caso, White aclara que tiene presente para ese entonces, el momento de la elaboración de *Metahistory*, lo que era la reciente versión de las *Vorlesungen über die Asthetik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970. He conservado las referencias a las ediciones de Hegel por parte de White, las cuales distingo con "HW". En este *Estudio Preliminar* he optado por conservar la traducción de Fondo de Cultura Económica. En la traducción al castellano de las *Lecciones de Estética* se encuentra en la p. 704 (Hegel 1989: 704).

[16] En adelante toda observación o agregado mío será señalado con la abreviatura MS (Martín Sisto).

[17] Tanto la edición castellana de *Metahistoria* como la edición de Akal [Hegel 1989: 705] traducen "teórico". Creo que es más exacto traducirlo por "puramente teorético". De hecho, White utiliza "theoretical" y no "theoric".

[18] „Dieses Auffassen, Gestalten und Aussprechen bleibt in der Poesie rein theoretisch. Nicht die Sache und deren praktische Existenz, sondern das Bilden und Reden ist der Zweck der Poesie" [W 241]. La cita de White tiene un error importante, utiliza "contemplative existence" (*Metahistory*, p. 86) para traducir el original alemán "*praktische Existenz*" (241], lo cual cambia mucho el sentido. La edición castellana de *Metahistoria* no lo corrige. Cf. MH 90).

Hegel, pero el modo de expresión es poético.[19] "Una declaración prosaica hubiera dejado inalterado el contenido, pero no se *figuraría* como esa unión íntima de contenido y forma que tiene la expresión poética" (MH 90-91): White resalta la unidad de forma y contenido de la que hablamos más arriba, tal como Hegel la sostiene para la poesía, y le resulta muy afín a su modo de ver. Según Hegel esa unidad, a su modo, de contenido y forma se consuma en el pensar especulativo; veamos ahora cómo caracteriza lo que se encuentra en un estatuto intermedio, la historiografía en general.

El habla prosaica no es un estilo, sino expresión de un *modo de vida* prosaico y se desarrolla con posterioridad a esa etapa de la conciencia humana en la que el habla era una poética "sin intención". Es decir, su existencia presupone por un lado la evolución hacia una conciencia posmetafórica, puesto que se ocupa de las condiciones finitas y el mundo objetivo en general por medio de las categorías limitadas de la ciencia o de la comprensión (Cf. Hegel 24 versión inglesa, 242 versión alemana). Pero a su vez, con su dispersión y determinación causal, nos lleva, si nos quedamos en la mera crítica a la metáfora, al vaciamiento de toda riqueza y vitalidad. Del estancamiento en esa situación nos libera entonces el tercer modo de concebir la historia: el pensamiento especulativo (cf. Hegel edición alemana 243, HW).[20]

Mientras tanto, la tarea del poeta es ahora más difícil: devolver al mundo prosaico la conciencia de su idealidad intrínseca (cf. MH 91). Se trata de

> traducir el pensamiento especulativo en términos de imaginación a pesar de la intención [...] y a pesar de toda la intención deliberada que impone este contraste y ese proceso, hacerlo aparecer como si ese propósito estuviera ausente, preservando la libertad original esencial para todo el arte [Hegel 240 edición alemana, HW].

De este modo Hegel, en la medida en que se introduce la consideración tanto de la situación de escisión posterior como de las condiciones de posibilidad para su solución, pasa de la caracterización de la poesía a una historia de la constitución de la conciencia poética.

[19] Conviene citar *in extenso* el párrafo, lo tomo aquí de la traducción de Akal: "Este aprehender, configurar y enunciar resultan en la poesía puramente teóricos [teoréticos, MS]. El fin de la poesía no es la cosa y su existencia práctica sino el conformar y el discurso. Empezó cuando el hombre emprendió la enunciación de sí; lo dicho solo le es ahí para ser enunciado [*ausgesprochen*]. Cuando el hombre mismo, en medio de la actividad y la menesterosidad prácticas, pasa al recogimiento teórico [*teoretisch*, teorético, contemplativo, MS] y se comunica, al punto aparece una expresión culta, un eco en la poesía. De esto nos suministra un ejemplo, para citar solo uno, el dístico conservado por Herodoto que relata la muerte de los griegos caídos en las Termópilas" [Hegel 1989: 705].

[20] Así se encuentra en Hegel: "...estas carencias del representar intelectivo y del intuir común son suplidas por el pensamiento *especulativo*, el cual por tanto está en cierto aspecto emparentado con la fantasía poética" (Hegel 1989: 706).

De esta necesidad de superación surgen la poesía clásica y la romántica, una que pone el acento en la universalidad y la objetividad, y la otra en la particularidad y la subjetividad. La tensión entre ambos "lados", diría Hegel en su terminología de la *Fenomenología* [MS], da lugar a tres especies básicas de composición poética: épica, lírica y dramática:

> Las dos primeras representan la exterioridad y la interioridad como perspectivas efectivamente estables sobre el mundo, y la última el esfuerzo de la imaginación poética por contemplar el movimiento por el cual esa tensión se resuelve y se alcanza la unidad (MH 92).

En resumen: Hegel parte del hablar poético, ve qué tipo de conciencia supone y cómo se relaciona con el mundo; lo distingue del prosaico, anuncia el especulativo y termina en la referencia al drama. Hegel lee la historia, según White, desde las características que le atribuye al drama:

> Es significativo que una vez hecho esto, Hegel se lance de inmediato a una discusión de la historia como la forma de prosa más cercana en su inmediatez a la poesía en general y al drama en particular. En realidad, Hegel no solo historizó la poesía y el drama, sino que poetizó y dramatizó la historia. (MH 92).

En el apartado siguiente, "Historia, Poesía y Retórica", White sintetiza de este modo la noción hegeliana de la historiografía:

> La historia es la representación en prosa de un intercambio dialéctico entre exterioridad e interioridad, tal como ese intercambio es *vivido*, exactamente como el drama es la representación poética de ese intercambio tal como es *imaginado* (MH 92).

La historiografía es una especie de recreación. El análisis histórico procede metonímica y sinecdóquicamente a la vez, es decir desmenuzando e integrando. Pero el historiador no tiene ni la libertad del poeta, ni la finalidad del orador. Su forma puede ser poética pero su contenido es prosaico; White caracteriza entonces la noción hegeliana de proceso histórico en estos términos:

> es fundamentalmente el producto de un conflicto en el contexto de una vida compartida, concretamente entre una forma realizada y una fuerza que quiere transformarla, entre un poder establecido y algún individuo que se le opone en interés de su propia autonomía y libertad presentidas. Aquí, en suma, está la situación clásica de la tragedia clásica *y* la comedia clásica (MH 94).

Pero no de la épica, que desde ese punto de vista no hay real oposición, y por ello es igual de principio a fin, sino que nos encontramos más bien con la situación de dos principios morales que, igualmente justificables, luchan para determinar cuál *puede* ser la *forma* de la vida humana en una encarnación social específica.

Hay historia solo si, como base, encontramos esta lucha.

Entre los individuos cabe distinguir entre héroes, hombres ordinarios y criminales. White cita a Hegel:

> Estos individuos son grandes [*groβ*] y eminentes en la medida en que se muestran, a través de la personalidad efectiva, en cooperación con el fin común que subyace a la noción ideal de las condiciones a las que se enfrentan; son pequeños [*klein*] cuando no logran elevarse en estatura ante las demandas hechas a su energía; son depravados [*schlecht*] cuando, en lugar de hacer frente como combatientes a las necesidades prácticas de los tiempos, se contentan meramente con dar rienda suelta a una fuerza individual que, con el capricho que implica, es ajena a cualquier fin común (259, MH 94).[21]

Y comenta White:

> En este catálogo de tipos de personalidades "históricas" hay una recapitulación de las categorías de análisis de la propia poesía, pero en el modo de la metonimia - es decir, de la eficacia causal. Pero, como indicaba Hegel en la *Filosofía del Derecho*, el campo histórico no debe ser concebido como campo de fuerza bruta meramente. Porque donde esa fuerza predomina, donde no está en conflicto con un principio más general –es decir, la "vida común" del grupo– no hay conflicto genuinamente histórico y tampoco "suceso histórico" de manera específica (MH 94).

En el momento de la selección de los hechos, el historiador opera primero críticamente, distinguiendo y separando (función crítica y excluyente). Luego la integración del relato necesita de síntesis e inclusión, y se efectúa, según interpreta White a Hegel, poéticamente, de modo que la vitalidad de los hechos quede a la vista del lector (cf. MH 95).

Por un lado, entre otras diferencias con la poesía, el historiador no puede dejar de lado ciertos elementos prosaicos vinculados a la razón en la acción. Las vicisitudes concretas y materiales en sus detalles no pueden ser excluidas del relato histórico. Por el otro, "el historiador no puede caer en la metahistoria" (MH 95), aún cuando pueda vislumbrar las posibilidades especulativas de sus relatos, porque solo la poesía tiene la libertad de someter su material en forma totalmente convergente con el ideal. La oratoria, a su vez, tiene menos libertad que la poesía, pero más que la historia, pues, como se dirige a la acción, puede seleccionar y describir los hechos en vistas a fines ideales.

[21] Por cuestiones de traducción del inglés al castellano, han permanecido los términos alemanes en singular. Corresponderían respectivamente *gröβe*, *schlechte* y *kleine*. Es importante destacar que White cite este pasaje, en el que Hegel claramente distingue los grandes hombres de la historia de los criminales. Esta categoría podría llegar a extenderse a *grandes* criminales. Esta distinción no aparece siempre clara en Hegel, lo cual muestra una vez más la opción hermenéutica de White por realizar la mejor interpretación posible a favor del autor, siempre y cuando esté fundada en el texto.

Del análisis de la escritura histórica, sus distinciones y presupuestos, White pasa a considerar en el apartado "Las posibles estructuras" la consideración filosófica hegeliana de estas escrituras en cuanto narraciones, es decir en cuanto modos de constitución de los hechos en trama histórica. Distingue en Hegel (con quien White está en este punto de acuerdo) cuatro modos fundamentales: la epopeya, la comedia, la tragedia y la sátira. La epopeya no es adecuada como trama para la historia pues no prevé cambios sustanciales. En realidad en ella todo es cambio, pero concebido sobre la base de una inmutabilidad sustancial. Por el contrario, para la sátira todo es inmutabilidad, concebida a la luz de una mutabilidad esencial. Así también sucede con la tragicomedia moderna que media entre tragedia y comedia; pero solo formalmente, pues deja al mundo tan dividido como antes. No hay un principio de unidad superior.

Solo quedan entonces la comedia y la tragedia como los modos más adecuados de entramar la historia. Para Hegel la filosofía es a la historia como la comedia es a la tragedia, "la comedia es la forma que la reflexión adopta una vez que ha asimilado las verdades de la tragedia" (MH 97).

Esta tesis se desarrolla en el apartado "Tragedia y Comedia como estructuras". La acción dramática tiene las mismas características formales que la acción histórica: comprende el punto de vista épico u objetivo y el lírico o subjetivo. Se *mueve* al modo de la ironía, y el intercambio dialéctico no es más que esta percepción irónica. "El drama comienza por la aprehensión de la unilateralidad de todas las perspectivas sobre la realidad" (MH 98) y refleja la lucha por su integración. La tragedia ve el drama desde el punto de vista del agente y el resultado de sus proyectos. La comedia, mira desde más allá de esa perspectiva, desde la resolución de los diversos actores. Tragedia y comedia no serían opuestos, sino puntos de vista diferentes.

> En la tragedia, los individuos son arrojados a la confusión en virtud de la naturaleza abstracta de su firme volición y carácter, o bien son obligados a aceptar con resignación aquello a lo que ellos mismos esencialmente se oponían (Hegel 301 HW) (MH 99) [Hegel 526, MS].[22]

En la comedia, en cambio, el hombre descubre

> que se ha hecho a sí mismo, en su actividad conciencia, amo absoluto de todo lo que por lo demás pasa por el contenido esencial de su conocimiento y realización; un mundo cuyos fines por consiguiente son desviados debido a su falta de sustancia (301 HW) (MH 99) [Hegel 527, MS].

[22] Aquí tanto el texto en inglés de *Metahistoria* como su traducción al castellano dejan de acompañarnos por unas páginas con la referencia al texto alemán y solo se refieren a la edición inglesa de Omaston (Hegel 1920). Entre corchetes agregué la página de la edición en alemán que venimos considerando.

Así, la comedia no es la sátira, sino una "condición saludable del alma que, plenamente consciente de sí misma, puede soportar la disolución de sus objetivos y realización (Hegel 302 HW)" [Hegel 528, MS] (MH 99). La comedia requiere una resolución "más intensamente que la tragedia" (Cf. Hegel 304, HW) [Hegel 530, MS], pues

> no se propone mostrar a través de su presentación lo que es en esencia racional como lo que es intrínsecamente perverso y termina en nada, sino, por el contrario, como lo que ni otorga la victoria ni por último deja ningún espacio de validez a la locura y el absurdo, es decir a las falsas contradicciones y oposiciones que también forman parte de la realidad (304 HW) [Hegel 530, MS] (MH 99-100).

White nota cómo Hegel no entiende a Aristófanes como sátira, sino en el sentido más clásico de la comedia. Aristófanes "nunca critica nada de verdadera significación "en la vida social de Atenas", sino que solo expone y ridiculiza el "espurio crecimiento de la democracia, en que la antigua fe y la moralidad anterior han desaparecido" (304 HW) [Hegel 530, MS] [MH 100). Así es la comedia, en la que:

> el modo de aparición efectiva adecuado para lo que es, por así decirlo, sustantivo, se ha desvanecido; y, si lo que es esencialmente sin subsistencia fundamental desaparece con su mera simulación de ser lo que no es, el individuo se afirma a sí mismo como amo sobre esa disolución, y queda en el fondo incólume y de buen ánimo hasta el fin (305 HW) [Hegel 531, MS] (MH 100).

Una vez establecido el paradigma del entramado hegeliano de la historia, White pasa a considerar en el apartado "Historia en sí misma e historia por sí misma" la otra *Lección Inaugural* de la *Filosofía de la Historia*, tal como ese texto figura en la edición que White utiliza. Hoy en día se sabe que se trata de la lección que Hegel impartió en Berlín en 1823 y se concentra en los tipos fundamentales de historiografía. No es el texto que eligen los que creen que Hegel solo hizo metafísica de la historia y que Lasson –editor de la versión que sirvió a la versión castellana de Gaos y de tendencia más religiosa y conservadora– decide colocar casi a la mitad del libro.[23] Tampoco le prestan suficiente atención quienes lo reducen a una clasi-

[23] Las respectivas ediciones de las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal* se encuentran en el apartado sobre la *Bibliografía*. En lo que a nosotros nos ocupa, conviene subrayar que los dos manuscritos existentes de las lecciones que impartió Hegel –el resto, salvo algunos pasajes aislados, son lecciones reconstruidas por los discípulos– corresponden a dos discursos inaugurales de Hegel para la asignatura, uno de 1823, repetido por Hegel en 1828, y el otro de 1831. Lo interesante es que el de 1823-28 se centra en la cuestión de la historiografía; el de 1831 en los aspectos que se podrían considerar más metafísicos –aunque cabría discutir también qué sentido de "metafísico". Karl Hegel, editor de la versión que sirve de base a la edición inglesa que usa White, coloca primero el discurso de 1823, mientras que Lasson en 1917 decide cambiarlo y poner en su lugar el de 1831. El discurso de 1823 quedaba relegado al final de la introducción. Hoffmeister en 1955 decide volver

ficación obsoleta de la historiografía, como sucede con Walsh.[24] White comprende que Hegel está exponiendo aquí no solo los modos de escritura histórica, sino también de conciencia histórica fundamentales, o para decirlo en términos cercanos a los que usa Hegel en el *Concepto Previo* de la *Enciclopedia*: los posicionamientos fundamentales del pensamiento frente al pasado. Cabe valorizar que White valorice seriamente el discurso de 1823.

Las distinciones básicas que establece Hegel en el discurso de 1823 son sintéticamente las siguientes. La historiografía *originaria* es aquella escrita por quien comparte históricamente una gesta, es más bien de índole poética y por tanto prevalece el modo metafórico aún no consciente de sí en la representación de lo real. La historiografía *reflexiva* supone por definición la distancia espiritual en el tiempo. Se divide en pragmática, crítica y universal. La historiografía *pragmática*, que busca enseñar y moralizar, está cerca de la oratoria. Según nos lo presenta White, en la historiografía *crítica*, con su pretensión de cientificidad, prevalece la metonimia. Por último, en la *universal*, esto es, aquella que considera momentos fundamentales de las manifestaciones culturales de los pueblos y los sistematiza en función de captar su unidad profunda, prevalece la sinécdoque y así es la antesala del punto de vista especulativo.

La historiografía *originaria* es más difícil de encontrar en tiempos modernos, porque estos han sido mediados por escisiones y así la ingenuidad y la inmediatez ya casi no son posibles. La *reflexiva-crítica* tiene como realidad de fondo el paso del tiempo y el historiador busca recursos teóricos para superar la brecha; aún así, siempre presenta cierto anacronismo residual, termina siendo formalista y tiende a agotar la mente del historiador. Por otra parte, la historia *crítica* es por sí sola disolvente, no logra totalidades y la *pragmática* tiene fines prácticos explícitos, pero de ella, finalmente, aprendemos la paradoja de que no se aprende de la historia. La modalidad *universal* siempre tiene carácter fragmentario y arbitrario dada la particular perspectiva y la generalidad que se busque.

Según White, Hegel valora igualmente estas aproximaciones por "la transformación de la conciencia que el intento de concebirla efectúa en la mente de los historiadores mismos" (MH 103). Cabe aclarar que Hegel no lo dice directamente, pero hace una adecuada interpretación de conjunto que es útil para considerar el aspecto constitutivo que la historia tiene para la autoconciencia. Por el momento White se limita a mostrar que la historiografía no es en Hegel contemplación puramente receptiva.

a poner el discurso de 1823 en primer lugar. Por otra, parte, el hecho de que Hegel haya repetido en 1828 la lección de 1823 sobre historiografía puede significar que lo consideraba aún vigente.

[24] Cf. Walsh 1961: Cap. VII. Me extiendo sobre esta lectura en Sisto 2014.

La historiografía conceptual o universal, la tercera de tipo reflexiva, si bien toma cortes transversales de la historia –desde alguna manifestación cultural puntual, como el derecho, la religión o la filosofía– es la que más se acerca a la praxis social y cultural de un pueblo, tanto en los hechos como en su percepción ideal, y prepara así el campo para la visión filosófica.

En el apartado con el título "Historia en sí misma y por sí misma" White se concentra en la noción hegeliana de *historia filosófica*, la cual "puede definirse como la consideración pensante [*die denkende Betrachtung HW*] de la historia", esto es de la obra de los historiadores. Esta sería la cuarta forma de considerar la historia.[25] White se preocupa por resaltar que dicha historia no prevé un uso especulativo de la razón a los fines de deducir el futuro (cf. MH 104), a diferencia de una serie de interpretaciones en boga sobre la concepción hegeliana. Para que esta historia filosófica sea *ciencia*, como lo busca Hegel, deberían poder descubrirse, a través de las obras de los historiadores, las estructuras que subyacen a la realidad histórica, que es su objeto, como sucede con la física y la química (cf. MH 105). Esto significa la superación de la ironía en la que inevitablemente caería la historiografía reflexiva, pues sus métodos formales resultan tan adelantados como carentes de estructura su objeto.[26] La filosofía se eleva por encima de la ironía –al fin y al cabo– ingenua de la conciencia reflexiva histórica, para pasar a una autorreflexión irónica donde los elementos se exponen sí en su limitación, pero como parte de una estructura más profunda, un "significado de la historia que sea percibido a la vez como hecho de la conciencia y como realidad vivida" (MH 105). A mi entender, White comprendería por tanto la dialéctica hegeliana de la historia en términos de conciencia irónica de la ironía, esto es –dicho en términos de trama– como comedia.

[25] White resalta que la posición hegeliana es implícitamente la cuarta. Lo mismo hará al reconstruir el análisis de las distintas posiciones del pensamiento frente a la objetividad, tal como veremos en el último escrito de este volumen. Aún cuando sigue discutiéndose, la estructura general de la dialéctica hegeliana admite cuatro fases articuladas en tres momentos: el primero es el de la inmediatez, el segundo de la escisión en dos posiciones unilaterales, el tercero el de la integración que supera la escisión en una nueva unidad (la caracterización de la dialéctica hegeliana en términos de tesis-antítesis- síntesis es una vulgarización en la que White no cae). Es de notar que las clasificaciones que ofrece White en la *Introducción* son siempre en cuatro términos (tropos, modos de tramado, de explicación, etc.).

[26] El término "idealismo absoluto", con el cual se caracteriza la posición de Hegel en una asentada historiografía filosófica, puede condicionar negativamente al lector. El idealismo hegeliano, si es idealismo, supone que las estructuras ideales –la Idea– son reales en cuanto se imponen al sujeto que conoce y actúa. El desarrollo de las críticas a las lecturas historiográficas mencionadas es posterior a los años en que White escribe. Y, aún así, White tiene en claro que la posición hegeliana es muy diferente a lo que Hegel llama "el "idealismo subjetivo". Para una discusión acerca de "idealismo" alemán como categoría historiográfica, ver Jaeschke 2004. El proyecto hegeliano se encuadra más bien en la línea poskantiana que se llegó a denominar *Realidealismus* o *Idealrealismus* (Cf. Jaeschke 2004: 176).

Sin embargo, según interpreta White, la integración total entre sujeto y objeto no sería plenamente posible en el tiempo histórico, con lo cual podemos entender que no aceptaba la versión de un final de la historia en Hegel, sea cual sea la forma en que nos lo representemos. Más bien White advierte que la autoconciencia a la que llega la filosofía como cúspide del sistema, es una serie de constataciones formales:

> Aún cuando el arte puede captar esa verdad en su concreción y coherencia formal, y la religión puede nombrarla como verdad del imperio de Dios sobre su mundo, la filosofía misma no puede nombrarla nunca, porque, como dice Hegel, la filosofía solo sabe que "la Verdad es el todo" y "el Absoluto es la Vida" (MH 106).

En el texto que proviene del *Discurso Inaugural de 1831*, Hegel parte de la fe ingenua en la Providencia para llegar a una visión científica por la cual, en la historia, el género (y no un individuo o grupo) se realiza. Luego, las categorías "Plan", "medios" y "materiales de la realización", el Estado, la libertad, presentadas en la *Introducción* a las *Lecciones de Historia de la Filosofía Universal,* texto que sigue al discurso mencionado, configuran el marco teórico para leer la historia de un modo tal que nos permite superar la ironía.

Ahora bien, el espíritu, en contraste con la materia, es "existencia autocontenida" (*self contained existence*) [*bei sich selbst sein,* HW]: libertad, entendida como independencia o autonomía, que abarca tanto lo que es como su autoconciencia.[27] La Historia es el progreso de esta libertad.

En el apartado "El Campo histórico como estructura" vemos cómo Hegel estructura el campo de los hechos históricos para sostener su tesis. Campo es, según White, el modo en que el historiador o en este caso el filósofo plantea las operaciones teóricas fundamentales a fin de estructurar básicamente la multiplicidad infinita que supone la historia y que esta sea comprensible filosóficamente. En cuanto estructura *sincrónica* se presenta la historia según Hegel en términos de caos de pasiones, intereses, esperanzas; es cuanto estructura *diacrónica*, en términos de pura variación. La "amargura moral" [*moralische Betrübnis*, HW] que genera el prevalecer de los intereses egoístas por sobre la benevolencia y la virtud, lleva al espectador a la pregunta por la finalidad de todo esto.

En esa *Introducción* (*Discurso Inaugural de 1831*), tal como White lo expone en el apartado "El Estado, el individuo y la visión trágica de la historia", Hegel sostendrá que el Estado es el instrumento de mediación entre las pasiones y la razón, no como un mecanismo, sino en su esencia ideal como moralidad objetivada. Pero

[27] Dice el original en inglés, que cito textual dada la importancia de esta interpretación: "which is to say "freedom", for freedom is nothing but independence or autonomy, the absence of all dependence upon, or determination by, anything outside itself" (*Metahistory,* 105).

los Estados efectivos no logran esa armonía, lo cual abre un espacio entre el ser y el deber ser para la libertad. O mejor: la conciencia irónica de ese desfasaje abre a la conciencia de la libertad, y legitima la insatisfacción que la mueve.[28]

Esto no significa eludir el destino trágico de los ideales de cada individuo. Los *hombres ordinarios* aceptan los límites que la sociedad les impone a sus deseos. El *criminal* no cambia la sustancia, sino solo viola la ley. Los *héroes o grandes hombres de la historia* son aquellos que no se resignan a esta diferencia entre el orden establecido y sus deseos ideales. Para la historia vista "desde adentro", las vidas de los tres tipos de hombres parecen carecer finalmente de significado. En el primer caso, por no ir más allá de la sociedad; en el segundo, otro por violar la ley sin cambiar lo sustancial; en el de los héroes, por su fracaso. Pero semejante visión es reductiva, pues limita todo en el fondo a la metonimia, que analiza y evalúa los cambios solo en términos mecánicos y, por tanto, en el fondo, desde una visión naturalista de la historia. El ser humano, sin embargo, no es mera naturaleza. Es verdad que en los tres casos podemos hablar de tragedia, pero lo es de modos diferentes. Pues, visto desde una óptica comprehensiva, en la humanidad existe, en efecto, un progreso cualitativo que se manifiesta patentemente en la cultura, que no proviene del punto de vista metonímico. Para adoptar esa perspectiva debemos pasar a examinar la *estructura* del cambio, o, en otros términos, del proceso como estructura *sincrónica*; sin dejar de valorar cómo White logra enfocar el planteo hegeliano de la historia desde la cuestión del deseo y sus diversos posicionamientos.[29]

Así en el apartado "El campo histórico como proceso" pasamos de la "explicación causal" a la "comprensión sinecdóquica", la cual se traduce, desde el punto de vista de la técnica teórica hegeliana, en la elaboración de una sucesión de formas. Estas últimas tienen como conceptos fundamentales los de comienzo, desarrollo y fin, pero no análogamente a la naturaleza biológica y sus ciclos, sino a las acciones morales que White llama renglones arriba, "completas" (MH 113), aquellas que gozamos al contemplar en el arte y la religión elevados. Aquí el *desarrollo* es dialéctico, y el *fin* es una consumación. En la naturaleza no hay un desarrollo evolutivo de un individuo a otro –al menos como Hegel lo percibe según la biología de la época–. Por el contrario, en el cambio histórico sustancial, percibimos aquella "ga-

[28] Esta es la interpretación de White. Para la exégesis de Hegel es todo un problema cómo mostrar semejante desfasaje sin recaer en las críticas que dirige Hegel a Kant respecto de la abstracción de su deber ser.

[29] Considero que este cuadro tal como lo expone White esclarece mejor la conocida frase de Hegel "nada grande se ha hecho en el mundo sin pasión", que White se ocupa por citar también en su expresión alemana original (*nichts Grosses in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist*)" (23 [38]) (MH 110). Esta frase se ha repetido al hartazgo hasta banalizarse, como si por sí sola dijese algo específico de Hegel, cuando su originalidad solo se comprende, como bien lo expone White (pp. 109-110), si se esclarece este juego del deseo, las limitaciones del mundo y las decisiones existenciales tomadas por los diversos actores.

nancia" peculiar que surge de la contemplación de una obra trágica o de una discusión filosófica importante. Lo que muere y lo que nace no acontece en el mismo sentido que en la naturaleza, pues lo que "nace" en sentido histórico ha adquirido algo cualitativamente superior. La sinécdoque estática ya no es suficiente. El concepto básico para esta estructura diacrónica es el de un "despliegue" de contenidos latentes [*Auslegung*, HW]. Este despliegue, a fin de no caer en el formalismo o en el mecanicismo, se traduce en un progreso de saltos cualitativos significativos, y que, en forma metafórica, White encuentra en Hegel sintetizado así:

> El *espíritu* –consumiendo la envoltura de su existencia– no pasa meramente a otra envoltura, ni surge rejuvenecido de las cenizas de su forma anterior; surge *exaltado* [*erhoben*], *glorificado* [*verklärt*], un *espíritu más puro* [*ein reinerer Geist*]. Ciertamente se hace guerra a sí mismo –consume su propia existencia–, pero en esa misma destrucción elabora esa existencia en una forma nueva, y cada fase sucesiva pasa a ser a su vez un material sobre el cual se exalta [*erhebt*] a un *grado* [*Bildung*] *nuevo*.[30]

Esta perspectiva todavía es exterior y formal. Vista desde el lado interior, lo entiende White como "una especie de proceso autónomo de automanipulación" (MH 117). El proceso histórico no es mero movimiento, sino actividad. White cita aquí a Hegel en alemán: "Der Geist *handelt* wesentlich, er mach sich zu dem, was er an sich ist, zu einer Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich".[31] En síntesis: los héroes y los grandes pueblos no consuman sus proyectos individuales, esto lamentablemente es verdad, y sobre todo lo es en el caso de los héroes y de los grandes pueblos; pero en su acción transforman efectivamente el mundo y, desde una perspectiva más amplia, generan progreso.

Tal como White se ocupa en subrayar, los supuestos de los que parte en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* son efectivamente desarrollados por Hegel en otras obras –y aunque lo recomiende más de una vez justamente en sus lecciones– las referencias habituales a su filosofía de la historia se limitan a ellas, como el caso de Walsh. White sí se toma ese trabajo; sostiene que la justificación de este modo de tramar la historia se encuentra en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y en las *Lecciones de Estética*. En las *Lecciones de Filosofía de la Historia* solo *aplicó* este modo de tramar y el mismo Hegel advierte que se trata de una aplicación, aunque no habla por supuesto de "trama". Hay que recordar también, que todas las *Lecciones* son en sentido estricto reconstrucciones de sus discípulos, y que Hegel

[30] P. 73 en la edición inglesa que utiliza White (trad. de Sibree). En la edición alemana de Suhrkamp, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke* 12, p. 98.

[31] "El espíritu *actúa* esencialmente, se convierte en lo que es en sí mismo en una obra, para su trabajo; entonces se convierte en un objeto, por lo que se tiene a sí mismo como una existencia frente a él" (Trad. MS.). White no lo traduce. Cf. p. 72 ed. inglesa; p. 99 ed. alemana. La cursiva es de la edición alemana, tal como cita White.

impartía las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal* en forma contemporánea a sus otras lecciones. Esto significa que enseñaba simultáneamente en algunos semestres materias como Estética, Filosofía de la Historia, Historia de la Filosofía, Metafísica, Lógica; y es oportuna, entonces, una lectura simultánea de las distintas disciplinas. White no tenía a disposición la edición crítica de todas estas lecciones, hoy en día ya publicadas por la editorial Meiner.

Podemos volver ahora a la historiografía. El historiador profesional, por medio de su objeto y métodos propios, llega a la percepción de la situación trágica de los pueblos y los individuos. Pero se ve tentado a hacer una interpretación de la historia en su conjunto como "tragedia en gros" (MH 118). Para el filósofo, que tiene la perspectiva y los métodos para una visión adecuada de conjunto, "cada una de estas derrotas trágicas es sin embargo una epifanía de la ley que gobierna toda la secuencia" (MH 118). Es esta "ley de libertad", presentada por White unas páginas antes (cf. MH 115), la que permite la perspectiva por la cual la historia se consuma a modo de comedia. Según White, Hegel considera "la visión cómica de Aristófanes superior a la visión moral contenida en la visión trágica de Eurípides" (MH 118). Se trata ahora de justificar este pasaje de la tragedia a la comedia, ya no solo en la estructura del drama, sino en la historia en cuanto tal.

Un pueblo no muere como un individuo natural, pues es una vida espiritual genérica. Tal como reconstruye White la visión hegeliana en el apartado "De la Tragedia a la Comedia", los pueblos se proponen ser *algo*, de acuerdo con un ideal que trascienda la mera existencia. Pero hay una "asimetría entre la intención general y los medios y las actividades específicas usadas para efectuar su realización [en la que] está la trágica falla en el corazón de toda forma de existencia civilizada" (MH 119). Esta falla se percibe recién en el ocaso de su existencia y en términos de contradicción entre ideales y medios. En esa fase la cohesión y el ímpetu morales de esa sociedad comienzan a desmoronarse. Se genera una suerte de atomización social y, tal como lo sintetiza White:

> La gente empieza a hablar de la virtud en lugar de practicarla; exige razones por las cuales debe cumplir sus tareas y encuentra razones para no hacerlo; empieza a vivir irónicamente: habla de virtud en público y practica el vicio en privado, pero cada vez más abiertamente (MH 120, Cf. Hegel edición alemana 102, HW).

Pero de este fenómeno resulta una purificación, gracias a la cual los ideales se liberan hacia el plano teórico, se disponen así para aquellas mentes que sean capaces de desarrollarlo conceptualmente. Es decir, White no interpreta esta situación en términos del estereotipado Búho Hegeliano que toma conciencia de todo cuando ya es tarde. Más bien en esa crisis el ideal se libera de las coordenadas espacio temporales en las que había surgido y puede ser comunicado a otros pueblos.

Así se pasa a una conciencia más "amplia y comprensiva" (MH 121). Por tanto, y al menos solo en ese sentido, no son tragedias. Las civilizaciones y los pueblos "no son realidades eternas y no deben ser consideradas como tales" (MH 122). Gracias a esta percepción se pierde ese miedo a su carácter perentorio. Conviene, siguiendo a White, citar al respecto un pasaje de Hegel de la *Fenomenología*. La visión cómica es:

> el regreso de todo lo universal a la certidumbre del ser, certidumbre que, en consecuencia, es esa completa pérdida del miedo a todo lo extraño y ajeno, y la completa pérdida de realidad sustancial por parte de lo que es ajeno y exterior. Esa certidumbre es un estado de buena salud espiritual y de olvido de sí mismo en ella, por parte de la conciencia, en una forma que, fuera de este tipo de comedia [la de Aristófanes, HW], no se encuentra en ninguna otra parte (MH 122, 748-749 en la edición inglesa de la *Fenomenología*).[32]

Ahora bien, para Hegel "la naturaleza cómica del proceso histórico solo puede ser vislumbrada (...) como posibilidad" (MH 122), que tiene alguna evidencia a favor, pero que no puede proyectarse sobre el futuro. Esta reserva en la interpretación de White evita caer en una nueva concepción cerrada de la historia en Hegel, ya no en términos de leyes –tal como se le suele criticar– sino ahora de tramas.

En el último apartado, "La trama de la historia universal", White también está dispuesto a argumentar contra quienes ven un procedimiento meramente apriorístico en la distinción que Hegel hace de la historia, en diversos textos y lecciones, en término de cuatro fases, habitualmente denominadas en términos de *en sí; para sí; en sí y para sí y por sí*, y que rigen también para el interior de esas fases. Según White se pueden entender en términos de la tragedia griega clásica, esto es, de "*pathos*, o estado general del sentimiento, que abre la acción; (...) el *agon*, o conflicto, que la lleva adelante; (...) el *sparagmos*, que crea las condiciones para el *dénoumement* y lleva la acción hasta una resolución (*anagnórisis*)" (MH 127). Pero, en su consumación, la *anagnórisis* hegeliana no es resolución en términos de la tragedia o comedia clásica, la cual "afirma solamente el derecho de la vida en contra de la visión del destino que se da en la tragedia. Más bien se acerca a la consumación peculiar de la "*Divina Comedia* cristiana [Dante], donde al final (...) todo llega a descansar en su sitio apropiado en la jerarquía del ser" (MH 128), con la reserva de que la visión cristiana "es solo una aprehensión metafórica de la verdad del todo" [MH 128]; el arte también, en sus diversos grados, puede aprehender esta comedia. Es la filosofía la que ofrece una aprehensión enteramente racional de lo que la evidencia empírica ofrece. Con esta consumación de la comedia finaliza la extensa exposición de *Metahistoria* sobre la obra de Hegel.

[32] La vinculación con la *Estética* se encuentra ya en nota del traductor de la edición inglesa, p. 749. La edición crítica (1968) adopta también esta suposición en sus notas, Cf. GW. *Band* 3, p. 525, *Personenverzeichnis*.

El ensayo en la revista *Colloquium*, 1966

De acuerdo con lo que he investigado, *Colloquium* era una revisa de ensayos sobre historia que se publicó entre los años 1964 y 1968 por John Wiley & Sons. Comenzó bajo la dirección de Norman F. Cantor, un historiador medievalista que también se ocupó de historia intelectual. Algunas series fueron publicadas bajo la dirección de Charles Warren Hollister, otro medievalista en ese entonces de la University of California Santa Barbara. Existe poca información disponible sobre *Colloquium*. Al parecer no exigía el aparato crítico de un artículo de revista científica, sino que optaba por el ensayo breve, quizás con la intención de dar cabida a propuestas más de vanguardia en historia intelectual. Probablemente White haya optado por publicar su primer artículo sobre Hegel en un lugar que no fuese tan estricto en los parámetros formales –White, por ejemplo, se toma la libertad de citar sin indicar referencias, ni utiliza las ediciones originales de Hegel–, no por falta de rigor, sino con el fin de expresar en forma más inmediata intuiciones sustanciales sobre un pensador de difícil acceso.

La referencia ya inicial a Vico muestra que White lee a ambos filósofos casi en simultáneo. En Vico encuentra una suerte de referente intelectual clásico para su postura, en particular debido a la concepción del napolitano acerca de la historia, a la relación que establece entre filosofía y retórica y, probablemente, a su concepción humanista. Se dedica a Hegel, ya en 1966, debido al carácter paradigmático de su pensamiento, su capacidad de teorizar la historia y de historizar la teoría; es decir, su concepción de la relación entre historia y racionalidad. Si bien White no concuerda con su posición ética y metafísica de fondo, se pueden destacar igualmente algunos puntos de encuentro, como el que hemos visto en la relación entre poesía y prosa. Por otra parte, como dije más arriba, hay una audacia en White para esos años en reinterpretar la filosofía clásica de la historia, intuía poder renovar su lectura. Me atrevo a sostener que, si *Metahistoria* relativizaba la distinción tajante entre la historiografía y la filosofía de la historia del siglo XIX, otro tanto efectuaba indirectamente su entera obra respecto de la distinción tajante entre "filosofía crítica" y "filosofía sustantiva" que en la década del sesenta dogmatizaba Walsh entre otros.

En cualquier caso, White considera que soslayar teóricos de la talla de Vico y Hegel no es signo de progreso intelectual sino de ingenuidad. Por otra parte, una buena teoría debería tener la capacidad de confrontarte y reinterpretar estos clásicos. En lo que a Vico y Hegel respecta, si bien White advierte en sus escritos acerca de la apropiación idealista que hace Croce de Vico, podría llegar a mostrarse que el insistido paralelo comparativo entre Vico y Hegel termina dando a Vico un toque idealista; pero, al menos para la lectura de Hegel, el paralelo resulta fecundo. Nos lleva a prestar atención a todas las instancias que se encuentran a lo que Hegel denomina "concepto" [*Begriff*].

En este escrito el filósofo e historiador norteamericano pone en el centro de la escena hegeliana la noción de *Erinnerung* tal como aparece en el último capítulo de la *Fenomenología*, titulado el *Saber Absoluto*. Allí la historia [*Geschichte*] es entendida como la consideración pensante de todo aquello que el espíritu ha recordado e interiorizado [*erinnert*, MS]. Cabe señalar que, en el *Saber Absoluto*, *Erinnerung* no significa solo aquello que recordamos. El término "*Recollection*", de la traducción de Baillie que sigue White, no tiene en principio la connotación etimológica que tiene el término alemán. Para Hegel *Erinnerung* significa no solo el acto de traer a la mente hechos pasados que han sido registrados, sino también un *ir-dentro* [inner]-*de-sí* que recorre aquello que nos ha constituido. Es más que la noción de *Erinnerung* del alemán coloquial y que se suele traducir al castellano por "recuerdo" o rememoración. Pero White capta bien esa doble valencia del término hegeliano.[33]

En *Colloquium*, White busca sacar a Hegel del estereotipo al que había sido reducido en el ámbito académico de la filosofía de la historia de los sesenta. Por un lado, lo sustrae de la lectura "metafísica" en términos kantianos.[34] Por el otro, distingue la posición hegeliana del idealismo subjetivo: aquella para la cual la idea es solo trascendental y no real, y con la cual se sigue confundiendo a Hegel hasta el día de hoy.[35]

White interpreta a la *Fenomenología*, en cuanto momento histórico intelectual, como un balance en donde se evalúan los aportes y las limitaciones tanto de la Ilustración como del Romanticismo.[36] Esto se traduce en una obra que describe en forma sintética y adecuada la dialéctica de la conciencia y el mundo, tanto desde la perspectiva de la experiencia que hace la conciencia como de aquella mirada (el "nosotros" típico de la *Fenomenología*) que ve todo desde el punto de vista del

[33] En las *Lecciones de Historia de la Filosofía* Hegel se explaya de este modo: "Claro está que la palabra recuerdo [*Erinnerung*] es, en un sentido, una expresión poco afortunada: concretamente, en el sentido en que alude a la reproducción de una representación que se ha tenido ya en otro tiempo. Pero la palabra "recuerdo" tiene, además, otro sentido, que le da la etimología: el de convertirse en algo interior, el de adentrarse en sí mismo; tal es, en realidad, el profundo sentido conceptual de esta palabra" (Hegel 1985: 164).

[34] Cabe señalar que –como veremos en el tercer escrito de White de este volumen– en la *Enciclopedia* Hegel denomina "Metafísica" a una de las posiciones posibles, e históricamente acontecidas, del pensamiento frente a la objetividad; con lo cual se distancia de la misma. Si la filosofía de Hegel es una metafísica, difícilmente se lo puede afirmar sin distinguir tipos de metafísica. Es una cuestión que sigue en discusión en los últimos congresos internacionales sobre la obra de Hegel.

[35] Para Hegel la Idea es una sola, y no solo es determinante y no meramente regulativa, sino constitutiva de lo real en sentido pleno. Para la especificidad del sentido hegeliano de Idea ver entre otros Siep 2004: 351-355.

[36] Es probable que en esta percepción de la obra haya influido la versión de Müller que White maneja de la Enciclopedia de Hegel de 1817 (Hegel 1959). Allí Müller presenta la *Fenomenología* en esos términos. Ver las notas respectivas al artículo de *Colloquium* en este volumen.

camino recorrido y su consumación. White analiza esa doble perspectiva. El conocimiento histórico se encontraría en ese "nosotros" que mira a la historia. Una de las críticas de White es que esta doble vía lleva al individuo a una disyunción aporética, pues, o bien decide considerar los hechos como protagonista histórico, con toda su incertidumbre, o bien decide considerarlos desde la visión total, pero inoperante. Hemos visto más arriba que en *Metahistoria* va a atemperar esa crítica, al considerar los efectos que según Hegel tendría el conocimiento histórico sobre el historiador.

Pero el foco de White, como teórico de la historia, se centra en cómo entiende Hegel el *hecho histórico* dentro de un itinerario progresivo tal como se presenta en la *Fenomenología*. Puntualmente: cómo evalúa Hegel el alcance que puede tener por ejemplo la Revolución Francesa o la Restauración, consideradas en sus estructuras últimas como parte de semejante itinerario, y, por tanto, como hecho que constituye, por un lapso, un presente y que se posiciona respecto de un pasado y de un futuro. White logra mostrar el carácter vertiginoso que tiene el hecho histórico para Hegel. El posicionamiento ético que surge correlativamente no es la resignación (White no acepta la crítica de Camus a Hegel), sino la aceptación y el rechazo a la vez, que tienen como trasfondo la convicción de que no hay otro mundo que este, ni paraíso posible en este, a los cuales podamos remitir nuestros deseos. Este es el "realismo trágico", que obtiene su sentido positivo en el descubrimiento del progreso, entendido como aceptación progresiva de la autonomía individual y colectiva. Dicho en términos más existenciales: de que, a la larga, en la historia no hay más remedio que hacernos cada vez más cargo de nosotros mismos y nuestro destino.

White y su reseña sobre el libro de Kelly. La posición sobre los usos y abusos de la conjugación del pensar con el soñar, 1970

George Armstrong Kelly (1932-1987) era uno de los referentes más importantes en el conocimiento de la filosofía política moderna y en particular del idealismo alemán en los Estados Unidos de fines de los sesenta y lo fue hasta su temprana muerte. Considerar su libro y reseñarlo en *History and Theory* significaba asomarse al primer plano de la discusión académica sobre la filosofía política y la filosofía de la historia de entonces. Una de las virtudes que muestra White como reseñista es la de despertar curiosidad por el libro, al que califica de "brillante historia intelectual". El libro tiene como título *Idealismo, Política e Historia*, y como subtítulo *Fuentes del pensamiento hegeliano*. Es decir, tiene a Hegel como centro temático y como punto de llegada histórico, pero versa sobre el itinerario intelectual europeo

iniciado principalmente por Rousseau y su recepción crítica en Kant y Fichte.

Kelly examina, en ese itinerario histórico, el modo en que se posicionan estos filósofos respecto del futuro. Según White, no estudia los tipos de utopía en cuanto imagen concreta que se le daría a un Estado, sino más bien a la relación teórica y operativa concreta que sugieren de ese futuro con el pasado y el presente. La palabra "utopía" queda finalmente redefinida como un tipo de un fenómeno más amplio, que es el modo en que conjugan estos filósofos el pensar y el soñar. Cuestión muy oportuna para ponerla a tema en 1969, justo al año siguiente del mayo francés y el año en que los norteamericanos pisan la Luna. Y a su vez, en los años de la guerra fría y el despliegue de armamentos. Parte del estilo de Kelly es escribir el pasado de un modo tal que no puede no evocar el presente. A partir del análisis de la conciencia histórica que suponen esas diversas conjugaciones, White busca elucidar una cuestión académica de ese entonces: saber cuál es la relación precisa entre "el idealismo y los totalitarismos en el siglo XX".

Para recorrer y evaluar el libro, White toma la idea de "quimera" [*chimère*] de Rousseau, una idea que Kelly propone como central. La quimera no era para Rousseau un estado político ideal, sino una condición moral y emocional: la condición de estar libre de "prejuicios" y la sensación de estar "intacto, armonioso". La quimera no es exactamente una utopía. Así construye Rousseau lo que pueden considerarse "antihistorias".

Kelly examina luego la recepción de este pensamiento en la Alemania de fines del siglo XVIII. Más allá de la admiración explícita de Kant y Fichte por Rousseau, ninguno de los dos soportaba una posición que no tuviese proyección histórica. Kant sueña para la historia un liderazgo de sabios y desarrolla este sueño como una teoría. Y piensa un terreno histórico en el cual el conflicto de la famosa insociable sociabilidad se expone como la condición de progreso y como base para una explicación de la historia orientada teleológicamente. Para Kelly en este paso ya se despejaba el camino hacia una posibilidad totalitaria, que Rousseau jamás hubiese aceptado. Kant traiciona a Rousseau y abre el camino a un Fichte, quien dogmatiza el carácter regulatorio (es decir ambiguo, para Fichte) de la idea kantiana y la nacionaliza. Así, en medio de la emoción kantiana ante Rousseau, ambos sin embargo lo traicionan. La voluntad, motor de la historia según Fichte, es voluntad más de igualdad que de libertad. Pero esa voluntad no se concentra tanto en el fin de la historia como más bien en el 'entretiempo'; el fin de la historia es el Ideal, eso está bien; pero el problema fundamental es ese entretiempo, al cual hay que ponerle orden. Este último se impone desde el gobierno, pero bajo la tutela de la enseñanza de los profesores y los intelectuales. Así el modelo fichteano de la historia es el de una escuela. Y por tanto identifica el progreso, en última instancia, con el progreso de la situación de la clase intelectual y de los profesores. Semejante pretensión abstracta preparaba el terreno para que se necesite a un Marx, a fin de recuperar el sentido de la vida concreta. Es Fichte, a juicio de Kelly, el que sienta

las bases del utopismo contemporáneo. El libro de Kelly puede ser leído como una crítica a la pretensión clerical de los intelectuales –llamados incluso '*clericy*' (clerecía)– una crítica que en cierta medida White comparte con Kelly.

Para Hegel la política se vuelve intolerable, según Kelly, si la realización es pospuesta tanto al final de la historia como al futuro cercano, es decir, si aceptamos las implicaciones de Kant y de Fichte. Y tampoco puede plantearse como algún tipo de retorno. Su posición no es ni un "futurismo" ni un "arcaicismo", sino un "presentismo". En ese sentido puede ser considerado un conservador –muy sofisticado– si lo contraponemos a Kant y a Fichte, pero no si lo comparamos con los conservadores de la época, frente a los cuales aparece claramente como un radical. Hegel señala la libertad como principio fundamental y acepta una desigualdad histórica funcional al progreso en la libertad de todos. Mientras tanto, en el presente, esa libertad es más plena en el filósofo, que capta el movimiento histórico tanto en su inmediatez como en su mediación. Para el hombre común, esta libertad solo es vivida en su inmediatez como identificación con la *Sittlichkeit* (eticidad).

White acompaña a Kelly hasta aquí. Pues desde ahora, Kelly acentúa, "de acuerdo con la moda intelectual en boga, (y, sospecho, con el humor del escritor)", el momento de *oposición* de la dialéctica hegeliana, mediante la insistencia en términos, en especial de la *Fenomenología,* como "alienación", "bifurcación", "separación", "desmembramiento". Si estos términos son subrayados como lo hace Kelly, la reconciliación posible adquiere visos de omnisciencia, pero a la vez de impotencia [*Ohnmacht*]. A juicio de White, se trata de la estereotipada lectura desde activismos como el de Marx –una lectura que, a cincuenta años de este escrito de White, todavía tiene su peso–. White no solo recuerda que esa posición "acomodacionista" u omnisciencia impotente, Hegel jamás la aceptaría; además se toma el trabajo de mostrar en qué consiste su posición específica. Para ello sale de la reseña y recurre a una comparación del análisis que ofrecen Freud, Nietzsche y Hegel acerca de la *Primera Escena* del *Acto III* de *Hamlet*, donde el protagonista discute con Horacio acerca de vengar o no a su padre. En el elogio hegeliano de la vacilación de Hamlet, se sostiene que la oposición entre la conciencia y la realidad solo se resuelve, tanto en el nivel de los hechos como en el cognitivo, *por medio de* la *acción* que intenta superarla. La acción que intenta superar la oposición percibida es la condición del cambio y *también del conocimiento*. Hegel, según White, no es un "quietista". Kelly, demasiado concentrado en el momento hegeliano de la escisión, no ve "la esencial visión *cómica* que guía sus reflexiones [las de Hegel] acerca de las diversas situaciones trágicas que constituyen la historia". Ese pasaje muestra el tránsito desde el ensayo de 1966 al entonces futuro capítulo de *Metahistoria.* La visión del "nosotros" hegeliano es ahora la perspectiva de la comedia. Demasiado centrado en la figura de la "conciencia infeliz", Kelly ve en Hegel, equivocadamente como Löwith, un cristianismo sublimado.

Al no captar tanto el sentido activo de la filosofía hegeliana como la estructura (macro) cómica de la humanidad que asume las (micro) tragedias de los seres humanos, Kelly termina optando por la quimera de Rousseau. Y White, si bien concuerda de algún modo con el balance sobre Kant y Fichte –el primero un moralista, el segundo una suerte de voluntarismo tiránico–, no concuerda con la visión que tiene de Hegel, al decir de Kelly, "en su turbulenta pero soberana seguridad". Y Rousseau puede ser un antídoto a toda tiranía de la moral o del poder, pero no por su antihistoria, como en última instancia lo concebiría Kelly, sino por haber afirmado "en el momento adecuado" la autoridad del sueño por sobre la realidad.

Kelly no respondió a esta reseña, pero sí tomó nota de *Metahistoria* de White, al menos en su libro posterior, significativamente titulado *The Human Comedy. Constant, Tocqueville and French Liberalism* (Cf. Kelly 1992: 223, 230). Un libro que quedó inconcluso en el momento de la temprana muerte de Kelly a los 54 años y que fue publicado en forma póstuma.

White y los silogismos hegelianos como estructura lógica de los tropos, 1975

"Hegel's Logic as a Theory of Figurative Consciousness", es, en términos de soporte material original, un escrito a máquina con modificaciones a mano, que White consideraba un "work in progress". No llegó a publicarlo en inglés. A mi modo de ver, se trata del texto más audaz que tiene sobre Hegel: nos encontramos ante un historiador filosófico que se adentra en el complejo mundo de la obra más abstracta de Hegel, frente a la cual vacilan acceder los mismos filósofos. White aclara bien que no toma directamente la *Ciencia de la Lógica* "grande" (*the Greater Logic*), sino la exposición condensada que se encuentra en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, conocida hasta hace unos años como la "Lógica Breve" (entre los anglosajones, the *Lesser Logic*).

La elección del texto que hace White se vincula estrechamente con su propia teoría, ya en esos años expresada en *Metahistoria*: nos referimos al *Concepto Previo* de la *Enciclopedia* a la parte de la *Ciencia de la Lógica,*[37] más precisamente los

[37] Para quien no se encuentre familiarizado con la *Enciclopedia*, podemos ofrecer las siguientes coordenadas básicas. La *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio. Para usos de sus clases*, es considerada un panorama sinóptico del sistema hegeliano. Se divide en tres partes fundamentales: La *Ciencia de la Lógica*, la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*. La *Ciencia de la Lógica* expone las estructuras fundamentales que rigen la realidad, tanto en la naturaleza (segunda parte) como en el espíritu (tercera parte). Los momentos del espíritu son el *Subjetivo*, el *Objetivo* y el *Absoluto*. El *Subjetivo* se focaliza en el espíritu individual en tanto *Antropología*, *Fenomenología del Espíritu* –que recorta y condensa notablemente la *Fenomenología* de 1807– y *Psicología*. En el *Espíritu Objetivo* condensa la *Filosofía del Derecho* (1821), y sus momentos son el *Derecho Abstracto*, la *Moralidad* y la *Eticidad*. Sin

parágrafos que exponen los distintos posicionamientos del pensamiento frente a la objetividad (§§26-78), texto conocido en el ámbito de los estudios hegelianos como el *Vorbegriff*. Se trata de una suerte de introducción que no se encuentra en la *Ciencia de la Lógica* o "Lógica Grande" y que se considera en la bibliografía hegeliana como un cierto sustituto de la función que cumplía la *Fenomenología del Espíritu* hacia 1807.[38] Pero el *Concepto Previo* tiene ecos de esta última, en la medida en que también es una narración que refleja estructuras de la lógica y viceversa, una serie de estructuras lógicas dinámicas que se presentan sustancialmente en forma narrativa. Sin duda era la introducción ideal que Hegel podía dejar lista a White para incursionar en la *Ciencia de la Lógica;* pero es ideal, a su vez, gracias a que White lo descubre así. El norteamericano llega a asomarse también, brevemente, a un texto más "duro" aún, puramente lógico, que no tiene a simple vista la mínima sombra de una dimensión narrativa, aquel en donde se exponen los silogismos de la *Doctrina del Concepto* y ofrece una somera interpretación de la relación entre estos y los tropos.[39] Por último, con el fin de consolidar su lectura de la *Lógica* hegeliana, White dedica unas páginas a Marx, a su juicio el lector más perspicaz de Hegel. Y así comenta la *Parte Segunda* del *Capítulo I* de *El Capital* y *El 18vo Brumario de Luis Bonaparte*.

White considera que el *primer* posicionamiento que expone Hegel en términos de "Metafísica", es metafórico y aún no consciente de sí en cuanto tal. La Metafísica aplica, según Hegel, los predicados de lo finito a lo Absoluto mismo. Tiene el defecto de creer que semejante aplicación la pueda hacer de modo directo e inmediato. El criticismo de Kant ha hecho definitivamente imposible volver a semejante ingenuidad. Pero, a diferencia de Kant, la Metafísica tenía como virtud, al menos, la convicción de que el pensar no era meramente subjetivo, y que

embargo, presenta hacia el final una especie de corolario bajo el título *La Historia Universal*. Es fundamental destacar este apartado por la materia que nos ocupa, la historia, pero también porque expone las limitaciones de la realización del ser humano en el estado y la necesidad del *Espíritu Absoluto*, en sus tres momentos del *Arte*, la *Religión* y la *Filosofía*. La *Enciclopedia* presenta tres ediciones, la primera, del período de Heidelberg, se remonta a 1817. La segunda se publica en Berlín en 1827 y constituye una ampliación y modificación importantes de la edición de 1817. La tercera se publica también en Berlín en 1830 y presenta pocas modificaciones respecto de la de 1827. La *Enciclopedia* condensa en sus pasajes obras más amplias como la *Fenomenología del Espíritu* (1807), los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821) y la *Ciencia de la Lógica* (1812, 1816, luego existirá una reedición del primer tomo en 1831).

[38] En la bibliografía hegeliana existe toda una discusión –ya interminable– en torno al estatuto definitivo de la *Fenomenología* en relación con la totalidad del sistema. Originalmente (1807) Hegel la planteaba como *Introducción* al *Sistema o Ciencia*. En la *Enciclopedia*, en cambio, aparece como parte del *Espíritu Subjetivo*, como se ha dicho en nota anterior.

[39] La *Doctrina del Concepto* es la tercera parte interna a la *Ciencia de la Lógica*. Comienza con la exposición de las tres instancias clásicas de la Lógica tradicional, esto es, el *Concepto*, el *Juicio* y el *Silogismo*.

podíamos llegar a conocer las cosas tal como son en sí. Su carácter metafórico se volverá autoconsciente con el *segundo* posicionamiento, y más perfectamente con el criticismo. La *Enciclopedia* considera al empirismo de Hume y al criticismo de Kant como dos momentos del segundo posicionamiento, interpretado aquí por White como metonímico, en donde en última instancia lo que prevalece es la asociación por contigüidad. El *tercer* posicionamiento, el del saber inmediato, resulta ser fundamentalmente sinecdóquico. No sería en realidad el último, que está temáticamente ausente, pero bien nota White que el *cuarto* es la entera obra que nos espera, el posicionamiento de Hegel. En síntesis, la sinóptica lectura que hace Hegel de la historia de la filosofía de los dos siglos previos a su obra estaría articulada en el *Vorbegriff* en torno a los tres tropos predominantes: metáfora, metonimia y sinécdoque.

White ha elegido un texto narrativo. En Hegel hay distintos tipos de textos narrativos. Uno es el que prevalece en los prefacios de sus libros. Se trata por lo general de apelaciones al lector, donde abunda la retórica, combinada con pasajes narrativos acerca de lo que está sucediendo en Alemania, en la Filosofía o en algún ámbito en particular. Hegel suele hacer explícito que estos textos no forman parte del mapa sistemático de su obra. Si ordenamos los tipos de narraciones de acuerdo con el nivel creciente de estructuración lógica, se encuentran en un segundo nivel aquellas que no son, salvo excepciones, de escritura directa de Hegel sino de su exposición oral, es decir las *Lecciones* que han surgido de los apuntes de sus discípulos. En un tercer nivel Hegel ofrece de su puño y letra narraciones como la que White toma aquí, en donde el filósofo alemán busca exponer –quizás en un modo nuevo en la filosofía– la racionalidad en la historia, estructuras lógicas dinámicas presentes en acontecimientos y procesos históricos. A este tipo pertenecen el *Concepto Previo* de la *Enciclopedia* que White analiza aquí, como también la *Fenomenología del Espíritu*.

Sin embargo, White sugeriría que hay un cuarto nivel de texto narrativo: la *Ciencia de la Lógica* misma: "... voy a ofrecer una lectura de la *Lógica* como lo que es en forma más manifiesta, es decir un discurso en prosa narrativa...". Y así como en la *Introducción* de *Metahistoria* y en el capítulo de *Metahistoria* sobre Hegel buscaba explicar cómo el historiador y el filósofo de la historia preparaban el *campo* de su objeto de consideración, aquí da White otro paso más: la Lógica busca

> ubicar al lector ante un campo de fenómenos (en este caso, el campo del pensamiento filosófico), clasificar los elementos que aparecen en ese campo, especificar la sintaxis o los modos de relación que se obtienen entre aquellos elementos, y explicar los significados profundos o latentes de las disposiciones y nuevas disposiciones perceptibles de estos elementos.

Así White sugiere, por ejemplo, que los tres silogismos fundamentales, el "cualitativo", el de "reflexión" y el de "necesidad", son un "modo de especificar las estructuras lógicas de los modos de la metáfora, de la metonimia y la sinécdoque". La tesis de White es que las estructuras lógicas de la *Ciencia de la Lógica* tendrían como fondo de referencia el lenguaje figurativo. Por ello llega a sostener que Hegel es un precursor de la moderna teoría lingüística estructural.[40]

Esta tesis es un desafío tanto para los estudiosos de Hegel como para aquellos que consideran que la *Ciencia de la Lógica* es un absurdo. Para poder evaluarla correctamente habría que ir más allá del texto hegeliano. Sugiero considerar la necesidad de ubicarse en la época filosófica, en donde lo que todavía prevalecía era una lógica lejanamente heredera de Port Royal. Hegel –a diferencia del "idealismo subjetivo" como hemos visto más arriba– considera que la realidad es cognoscible y tiene estructuras lógicas que no son meramente subjetivas. Se trata por tanto de ofrecer un sistema de esas estructuras, sin retornar a un *logos* solamente del ser, sino que incorpore a su vez el giro subjetivo que ha emprendido la filosofía moderna. Y si esa realidad inteligible e intelectiva tiene movimiento, tal lógica debería reflejarlo con exactitud e ir por tanto más allá de la lógica tradicional, la cual consolidaba la concepción de una realidad prevalentemente estática. Para un juicio fundado sugiero también confrontar, entre otras cosas, la teoría de los tropos de Pierre Fontanier, a la que alude White en este escrito, con la teoría de los silogismos.

***

El profesor White vino a la Argentina en dos ocasiones, en el año 2000 para el *I Congreso Internacional de Filosofía de la Historia* y en el año 2011, para dictar una serie de conferencias en la *UNTREF* y en la *UBA*. En ambos tuve ocasión de dialogar con él. Creo que es el caso de aquellos pensadores en los cuales el conocimiento de su persona ayuda a comprender mejor el temperamento de fondo de su filosofía –si este no es quizás el caso de la mayoría–. Mi testimonio al respecto es que dicho temperamento puede comenzar a indicarse con dos palabras, libertad de discusión y pensamiento y una forma de humanismo vivido. Eso es lo que transmitió cordialmente su persona y aumentó mi interés por su posición filosófica. En la segunda ocasión le comenté mis investigaciones sobre Hegel y mi interés por su capítulo en Metahistoria. Me dio su dirección de correo y me dijo que le escriba. Pasados unos días, a las dos horas de enviarle un correo electrónico me llegaba su respuesta. Comenzó un intercambio en el cual me envió el artículo de *Colloquium*

[40] He retomado algunos elementos del escrito de White en Sisto 2014.

y el manuscrito del tercer escrito que aquí presentamos. La copia del artículo de *Colloquium* que White tenía estaba incompleta. Comencé entonces una búsqueda y meses después encontré una separata del original en un anticuario de Estados Unidos. La reseña sobre el libro de Kelly, más sencilla de encontrar, fue reeditada hace unas semanas en *History and Theory* como parte de un homenaje póstumo.

Mientras estaba trabajando en la traducción de estos textos y en el estudio que los antecede, falleció el Profesor White el día 5 de marzo de 2018. Lo presento ahora como homenaje a su aporte filosófico, a su pasión por la libertad y a su generosidad intelectual.

Le agradezco a su esposa, Margaret Brose, la gentileza de haber cedido los derechos para estas traducciones.

A la Profesora Verónica Tozzi, a quien debo en gran parte, como muchos otros en la Argentina, haber conocido y escuchado a Hayden White, y por haber apoyado la publicación de estos escritos.

A los miembros del *Proyecto de Reconocimiento Institucional* que dirigí hace unos años en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, integrado por Hugo Figueredo, Yanina Chama, Verónica Galante, Andrés Russo, Andrés Fortunato, Daniel Schraeger y Mariana Smaldone. Con ellos trabajamos durante meses una aproximación al modo en que el llamado narrativismo comprendía a la obra de Hegel. Al Profesor Alejandro Adán, por todas sus sugerencias en la revisión de la traducción del artículo de *Colloquium*. Cualquier defecto de la traducción se debe a mis opciones. Al Profesor Hugo Figueredo Núñez por su revisión del estilo y la tipografía de la traducción del primer escrito.

A mi esposa, Elena, y a mis hijos, Eugenio, Estanislao, Virgilio y Raffaello, por toda su hermosa paciencia.

Horacio Martín Sisto
Diciembre de 2018

Procedencia de los textos originales

"Hegel: Historicism as Tragic Realism". Colloquium 5, no. 2 (1966): 10-19.

Review: IDEALISM, POLITICS AND HISTORY. Sources of Hegelian Thought. George Armstrong Kelly. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. Pp. x, 387". *History and Theory*, Vol. 9, No. 3 (1970), pp. 343-363 Published by: Blackwell Publishing for Wesleyan University. Reedited in History and Theory Virtual Issue, May 2018.

Hegel's Logic as a Theory of Figurative Consciousness. Work in progress [1975]. Inedited.

Bibliografía

I. Versiones de las obras de Hegel citadas en la edición inglesa original de *Metahistoria*

The Phenomenology of Mind. Transl. by J. B. Baillie. 2nd ed., rev. London: George Allen & Unwin, 1961. [**Hegel 1961**]

The Philosophy of Fine Art. Transl. by F. P. B. Omaston. 4 vols. London: G. Bell & Sons, 1920. [**Hegel 1920**]

Vorlesungen über die Ästhetik. Hrsg. E. Moldenhauer u. K. Michel. *Werke. Band XIII-XV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. [**Hegel 1970 VA**]

The Philosophy of History. Transl. by J. Sibree. New York: Dover Publications, 1956. [**Hegel 1956**]

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. E. Moldenhauer u. K. Michel. *Werke. Band 12*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. [**Hegel 1970 VPhG**]

II. Bibliografía citada en este *Estudio Preliminar*

II. 1. Obras de White (aparte de los tres escritos de este libro)

Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX. México: Fondo De Cultura Económica, 2014. [**MH**]

Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe. Baltimore: The Johns Hopkins U. P., 2014. [**White 2014**]

Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica. Selección, Edición e Introducción a cargo de Verónica Tozzi. Buenos Aires: Prometeo, 2010. [**White 2010**]

The fiction of the narrative. Essays on History, Literature, and Theory 1957-2007. Edited and with and Introduction by Robert Doran. Baltimore: The Johns Hopkins U. P., 1990 [**White 1990**]

The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: The Johns Hopkins U. P., 1990. [**White 1990b**]

"The Tropics of History: The Deep Structure of the New Science" in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, ed. G. Tagliacozzo and D. Ph Verene, Baltimore: The Johns Hopkins U. P., 1976. [**White 1976**]

II. 2. Obras de Hegel

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. K. Grotsch u. E. Weisser-Lohmann. *Gesammelte Werke, Band 14,1*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009. [**Hegel 2009**]

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). Unter Mitarbeit von H. Chr. Lucas und Udo Rameil. Hrsg. W. Bonsiepen u. Klaus Grotsch. *Gesammelte Werke*, Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. [**Hegel 2000**]

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hrsg. W. Bonsiepen u. H. Chr. Lucas. *Gesammelte Werke*, Band 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. [**Hegel 1992**]

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827). Hrsg. W. Bonsiepen u. H. Chr. Lucas. *Gesammelte Werke*, Band 19. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. [**Hegel 1989**]

Wissenschaft der Logik. Hrsg. F. Hogemann u. W. Jaeschke. *Gesammelte Werke, Band 21*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984. [**Hegel 1984**]

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Band I, Band III. Sobre la base de la edición de *Werke* de 1832-1945. Hrsg. E. Moldenhauer u. K. Michel. En *Werke*, *Band 8 y 10*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970. [**Hegel 1970 Enz**]

Vorlesungen über die Ästhetik, III. Sobre la base de la edición de *Werke* de 1832-1945. Hrsg. E. Moldenhauer u. K. Michel. En *Werke*, *Band 15*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970. [**Hegel 1970 VA**]

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Sobre la base de la edición de *Werke* de 1832-1945. Hrsg. E. Moldenhauer u. K. Michel. En *Werke*, *Band 12,* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970. Esta tiene como referencia la edición del hijo de Hegel, Karl Hegel, que sirve de base para la traducción de Sibree que utiliza White. [**Hegel 1970 VPhG**]

Phänomenologie des Geistes. Hrsg. W. Bonsiepen y R. Heede. *Gesammelte Werke, Band 9*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968. [**Hegel 1968**]

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I. Die Vernunft in der Geschichte. Editada por J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1955. Esta edición, en cuatro tomos en total, tiene como base la realizada por G. Lasson en 1917. [**Hegel 1955**]

Traducciones de la Obra de Hegel utilizadas en las notas:

Ciencia de la Lógica. II. La Lógica Subjetiva. 3. La Doctrina del Concepto. Trad. Introducción y notas de F. Duque. Madrid: Abada, 2015. [**Hegel 2015**]

Ciencia de la Lógica. I. La Lógica Objetiva. 1. La Doctrina del Ser; 2. La Doctrina de la Esencia. Trad. Introducción y notas de F. Duque. Madrid: Abada, 2011. [**Hegel 2011**]

Fenomenología del Espíritu. Trad. Gómez. Madrid: Abada, 2010. [**Hegel 2010**]

Principios de la Filosofía del Derecho. O Derecho Natural y Ciencia Política. Trad. J.L. Vermal. Segunda edición. Buenos Aires: Sudamericana, 2004. [**Hegel 2004**]

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio. Para uso de sus clases. Trad. de R. Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1997. [**Hegel 1997**]

Ciencia de la Lógica. Tomo I: La Doctrina del ser Tomo II: La Doctrina de la Esencia – La Doctrina del Concepto. Trad. de A. Algranati de Mondolfo y R. Mondolfo. Prólogo de R. Mondolfo. Sexta edición. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1993. [**Hegel 1993**]

Lecciones de Estética. Trad. de A. Brotóns Muñoz. Madrid: Akal, 1989. [**Hegel 1989**]

Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, Trad. de W. Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, Cuarta Reimpresión. Tomo II. [**Hegel 1985**]

II. 3. Otras (por orden alfabético)

Doran, Robert: "Editor Introduction", p. xix, en H. White, *The fiction of the Narrative*, Baltimore: The Johns Hopkins U.P., 2010. [**Doran 2010**]

Jaeschke, Walter: „Zum Begriff des Idealismus". En *Hegels Erbe*. Hrsg. M. Quante u. L. Siep. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 2004. [**Siep 2004**]

Kelly, George Armstrong: *The Human Comedy. Constant, Tocqueville and French Liberalism*. New York: Cambridge U.P., 1992. [**Kelly 1992**]

Siep, Ludwig: „Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee". En *Hegels Erbe*. Hrsg. M. Quante u. L. Siep. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 2004. [**Siep 2004**]

Sisto, Horacio Martín Filosofía "crítica" vs. Filosofía "especulativa": una separación y una exclusión insostenibles. En *Memorias del I Foro Académico de Ciencias Sociales y Humanidades: desafíos de la Argentina en el siglo XXI* / D. Sinópoli (ed.) Buenos Aires: Ediciones Temas, 2014. [**Sisto 2014**]

Sisto, Horacio Martín: "Uma leitura narrativista da Lógica hegeliana: o caso dos distintos posicionamentos do pensamento frente à objetividade". Trad. de Pedro Fenandes Galé. En *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da* Ciência da Lógica *de Hegel*. Márcia C.F. Gonçalves. Sao Pãulo: Editora Barcarolla, 2014. [**Sisto 2014b**]

Tozzi, Verónica: "Introducción". En White 2010. [**Tozzi 2010**]

Vico, Giambattista: *Retórica (Instituciones de Oratoria). Obras II.* Edición, Traducción y Notas de F. J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos, 2004. [**Vico 2004**]

Walsh, William Henry: *An Introduction to Philosophy of History*, Bristol: Thoemmes Press, 1961. [**Walsh 1961**]

Whitehead, Alfred: "Remarks", Philosophical Review 46, 1937. [**Whitehead: 1937**]

III. 1. Obras de Hegel aludidas por White en "Hegel: Historicismo como Realismo Trágico"

The Phenomenology of Mind. Transl. by J. B. Baillie, second edition, London: Allen Unwin Ltd., 1961. [**Hegel 1961**]

Encyclopedia of Philosophy. Transl. by Gustav Emil Müller, New York: Philosophical Library, 1959. [**Hegel 1959**]

The Philosophy of History. Transl. by J. Sibree, New York: Dover, 1956. [**Hegel 1956**]

III. 2. Bibliografía citada por White en la Reseña sobre el libro de Kelly (por orden alfabético)

AA.VV.: *Oxford Dictionary of English Etymology*. No se indica edición en el texto de White. [ODEE]

Antoni, Carlo: *La Lotta contro la ragione*. Firenze: Sansoni, 1945. [**Antoni 1945**]

Antoni, Carlo: *Der Kampf wider die Vernunft. Zur Entstehungsgeschichte des deutschen Freiheitsgedankens*. W. Goetz (Übers.) Stuttgart: K. F. Koehler, 1951. [**Antoni 1951**]

Cassirer, Ernst: *The Philosophy of Enlightenment*. Transl. F. C. A. Koellin y J. P. Pettegrove: Boston, 1955. [**Cassirer 1955**]

Freud, Sigmund: *The Interpretation of Dreams. The Basic Writings*. Transl. by A. A. Brill. New York: Modern Library, 1938. [**Freud 1938**]

Frye, Northrop: "Varieties of Literary Utopias", en Manuel: 1967. [**Frye 1967**]

Gay, Peter: *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*. New York: Knopf, 1966. [**Gay 1966**]

Goldmann, Lucien: *Introduction á la philosophie de Kant*. Paris: Gallimard, 1967. [**Goldmann 1967**]

Gorz, Andre: "Sartre and Marx". En *New Left Review* 37, 1966. [**Gorz 1966**]

Hegel, G.W.F.: *Philosophy of Right*. Transl. by T. M. Knox, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1952. [**Hegel 1952**]

Heine, Henrich: *Mein wertvollstes Vermächtnis: Religion, Leben, Dichtung*. Strössinger, Felix ed., Zurich: Manesse-Verlag, 1950. [**Heine 1950**]

Kant, Inmanuel: *Kant On History*. White Beck, Lewis (ed.): Trad. de R. Anchor, Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1963. [**Kant 1963**]

Kelly, George Armstrong: *Idealismo, Política e Historia. Fuentes del pensamiento hegeliano*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. [**Kelly 1969**]

White Beck, Lewis: Editor's Introduction. En Kant 1963. [**White Beck 1963**]

Löwith, Karl: *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: Chicago U.P., 1949. [**Löwith 1949**]

Mannheim, Karl: *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Transl. by Louis Wirth and Edward Shils, New York: Harcourt Brace, 1946. [**Mannheim 1946**]

Manuel, Frank (ed.): *Utopias and Utopian Thought*. Boston: Beacon, 1967. [**Manuel 1967**]

Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus*. En el escrito de White no se indica edición, se supone [HMS]: München und Berlin: R. Oldenbourg, 1936. [**Meinecke 1936**]

Nietzsche, Friedrich: *The Birth of Tragedy*. Transl. by Francis Golffing, New York: Doubleday, 1956. [**Nietzsche 1956**]

Shakespeare, William: *Tragedias*. Trad. J. M. Valverde, Madrid: Gredos, 2015.

La reseña de White no indica edición. [**Shakespeare 2015**]

Weber, Max: *From Max Weber: Essays in Sociology*. Gerth H.H. and Wright Mills C. (eds.). New York: Oxford University Press, 1958. [**Weber: 1958**]

Bibliografía citada por White en sus notas en *La Lógica de Hegel como Teoría de la Conciencia Figurativa* (por orden alfabético)

Edwards, Paul (ed.): *The Encyclopaedia of Philosophy*. London: Macmillan, 1972. *Volumen* 5, a cargo de D. Brochert. [**Edwards 1972**]

Findlay, John Niemeyer: *Hegel: A Re-examination*. London: Allen & Unwin/ New York: Macmillan, 1958. [**Findlay 1958**]

Fontanier, Pierre: *Les figures du discours* (1818-1830). Reimpreso con una introducción de Gerard Genette, París: Flammarion, 1968. [**Fontanier 1968**]

Hegel, G.F.W.: *Hegel's Philosophy of Mind*. Trans. W. Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1971. No es la traducción de la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, sino la parte correspondiente de la *Enciclopedia*. Cf. Hegel, G.W.F.: *Werke*, Vol. VIII, *Enzyklopädie, Erster Teil*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970. [**Hegel 1971**]

Hegel, G.W.F.: *The Logic of Hegel*. Transl. by W. Wallace. Second edition revised and augmented. Oxford: Oxford U. P., 1904. La primera edición data de 1874. No se trata de la traducción de la *Ciencia de la Lógica* de 1831 sino de la parte condensada de la *Enciclopedia*. Cf. G.W.F.: *Werke*, Vol. VIII, *Enzyklopädie, Erster Teil*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970. [**Hegel 1904**]

Kneale, William & Kneale, Martha: *The Development of Logic*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1962. Hay edición en castellano: trad. J. Muguerza, Madrid: Tecnos, 1980. [**Kneale & Kneale 1962**]

Kosok, Michael: "The Formalization of Hegel's Dialectical Logic Hegel". In Hegel: *A Collection of Critical Essays*, ed. A. Maclntyre, New York: Doubleday, 1972. [**Kosok 1972**]

Marx, Karl: *Capital*. Transl. by Eden and Cedar Paul. London: Dent & Sons, 1962. [**Marx 1962**]

Marx, Karl: *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. In *Marx and Engels. Selected Works*. L. S. Feuer, ed., Basic Writings on Politics and Philosophy, New York: Anchor Books, 1959. [**Marx 1959**]

Stace, Walter T.: *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*. New York: Dover Publications, 1955. [**Stace 1955**]

Hegel: Historicism As Tragic Realism

By Hayden V. White

Hayden V. White, Professor of History at the University of Rochester, was trained as a medieval historian and published important studies in twelfth-century church history. He has recently made several contributions to the understanding of modern European intellectual development, particularly in the field of historical thought. Professor White is in the forefront of those American scholars who are trying to re-examine European history in the context of the theories of the psychological and social sciences. The following essay is taken from a chapter of Professor White's *Modern Schools of Historical Thought*, a volume in the New Dimensions *Essays in Comparative History*.



Historical Pictures Service — Chicago

Hegel:
El Historicismo como Realismo Trágico

G. W. F. Hegel fue el primer pensador después de Vico que comprendió claramente y pensó en forma completa y consistente la posibilidad de concebir al mundo como historia.[41] Para los propósitos de este estudio, la importancia de Hegel reside en el hecho de haber intentado revertir la relación tradicional entre conocimiento histórico y otros modos de pensamiento. De hecho, para Hegel, los otros modos de pensamiento –la religión, el arte, la ciencia e incluso la filosofía misma– alcanzaban el estatuto de conocimiento solo en la medida en que estaban basados en, y eran percibidos como, expresiones de configuraciones históricas particulares. Esto es, un pensamiento o acción dados, gozaban del estatuto de conocimiento solo en cuanto habían sido resguardados en la conciencia por seres humanos vivientes.[42] El sentido histórico que esta concepción del conocimiento presupone era, creía Hegel, no una adquisición tardía de la inteligencia humana sino una parte intrínseca del proceso por el cual el mundo se movió desde sus etapas tempranas hacia las avanzadas de autoconciencia. Es verdad que Hegel creía que el impulso específico para proveer los materiales para la escritura de la historia, para escribir historia y para hacer historia, emergieron al mismo tiempo, esto es, cuando los hombres se movieron desde el mundo "atemporal" o estático de la familia y de la vida tribal hacia el mundo de las comunidades políticamente orga-

[41] Este texto no tiene notas en su versión original. He completado las alusiones bibliográficas sobre la base de una investigación de las referencias que aparecen en el texto, indicando mi autoría de las notas con "[MS]".

[42] He optado aquí por "resguardados" para traducir '*saved*' pues expresa tanto el sentido de "guardado" o "grabado" como es el caso de un archivo, como el sentido de "salvado", respecto de las existencias, que son efímeras. También podría traducirse por "salvaguardados" e incluso "respaldados", del mismo modo hoy en día del "*back up*" que se hace de un archivo [MS].

nizadas. Pero el re-cuerdo o "*re-collection*"[43] (*Er-innerung*), el proceso por el cual "existencias vanas" son *resguardadas* en la conciencia, es un proceso de la conciencia en general; y como tal, suministra las bases sobre las cuales la vida en general se mueve desde las etapas tempranas de autorrealización hacia las más avanzadas.

Para Hegel, el movimiento del mundo, que es aprehendido como proceso temporal, no es la "caída" de un estado espiritual ideal, ni es una progresión milenaria hacia un paraíso *específicamente definible*, sea de tipo religioso o secular. La historia no es un proceso por el cual el mundo es transformado radicalmente mediante la remoción de Dios o la reconciliación con Él. Ella es más bien un proceso por el cual el mundo llega a conocerse a sí mismo, al modo en que Werther o Fausto llegan a conocerse ellos mismos a través de una serie de pruebas que reconcilian su ser con su conocimiento. La historia concebida de tal modo no es otra cosa que el *Bildungsprozess*[44] del mundo. Y tal como Hegel lo define, el *movimiento* de la historia es el resultado de una relación asintótica entre ser y conocimiento; es un proceso en el cual el mundo trasciende cualquier etapa dada de su desarrollo a partir del conocerse a sí mismo de forma más completa y llegando a ser lo que es de forma más autoconsciente.

Todas las concepciones previas de la historia –y Hegel nunca se cansa de decirnos eso– han representado el mundo como esencialmente no relacionado con el desarrollo, ya sea como cambio carente de significado o como recurrencia eterna de un conjunto finito de tipos; o también ellas han concebido el desarrollo como un crecimiento similar al de las plantas, sin rupturas, conflictos o convulsiones genuinas dentro del proceso. En suma, o bien niegan al mundo componente espiri-

[43] White utiliza literalmente "*re-collection*" (con guión intermedio). Las referencias de White a la *Fenomenología* son a la traducción de J. B. Baillie (Hegel 1961). Si bien tanto el inglés '*recollection*' como el alemán *Erinnerung* pueden traducirse al castellano como "recuerdo", prefiero aquí agregar "el término en inglés para dar cabida el aspecto enfatizado por White con la introducción del guión. Ahora bien, la *Erinnerung* tiene que ver con "hacer interior" y puede entenderse aquí como sinónimo de este *resguardar* que utiliza White pocas palabras después. También podría traducirse como "interiorización", tal como agrega Gómez Ramos en su traducción. Si bien es un término que recorre toda la obra de Hegel, su lugar por antonomasia lo ocupa el significado que le da en el capítulo final de la *Fenomenología*, El *Saber Absoluto* [Hegel 1968: 433; esto es, el último párrafo de toda la obra] donde Hegel lo usa con guión, tal como aquí lo traduce White: "*Er-innerung*". De Baillie es la traducción a "*Recollection*", pero no pone el guión (Cf. p. 807) y lo entiende como un "ir-dentro-de -sí" [*Insichgehen*] [MS]. Textualmente en la *Fenomenología*: „Aber die Erinnerung hat sie aufbewahrt und ist das innre un die in der Tat höhere Form der Substanz" [Hegel 1968: 433]; en la versión de Gómez Ramos: "Pero el re-*cuerdo*, la *interiorización*, ha preservado esa experiencia y es lo interior y la forma, de hecho superior, de la substancia" (Hegel 2010: 919).

[44] El lugar más emblemático del término *Bildungsprozeß* es el *Prefacio* (junio de 1820) de los *Principios de la Filosofía del Derecho* [Hegel 2009: 17]: "... la filosofía llega siempre tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación [*Bildungsprozeß*] y se halla ya lista y terminada" [Hegel 2004: 20] [MS].

tual alguno, o bien hacen del componente espiritual toda cosa. Hegel, no obstante, sitúa el ideal en lo real y lo identifica como el potencial para el autoconocimiento, la autorrealización y la autoconciencia contenida en todo ser. Porque Hegel tenía la capacidad teórica de resistir el impulso de designar un particular[45] del mundo como lo absoluto con relación al cual las partes restantes son relegadas al estatuto de secundarias o de momentos meramente negativos. Este impulso, según Hegel, es la base de la mitopoiesis, de la cual la razón humana pugna incesantemente por liberarse. Es verdad, sostiene Hegel, que el mundo debe ser imaginado como existiendo entre los polos del ser y la esencia; pero si ser y esencia son considerados no como absolutos *opuestos*, sino meramente como aspectos *diferentes* de la única realidad, entonces todo en el mundo puede ser visto o como un momento positivo o como uno negativo, dentro del todo según el tiempo, lugar y circunstancias en las cuales ha hecho su aparición, es decir, con respecto a la configuración de los eventos que forman su entorno (*milieu*). Cada existente debe ser referido como un existente positivo, meramente en virtud del hecho de que ha venido a ser, y como existente negativo, en la medida en que ha sido sustituido demostradamente por otro existente posterior. En cuanto objeto de contemplación, cada existente pasado debe ser visto como una precondición necesaria del presente viviente y tiene que ser valorado como un factor positivo en la evolución del mundo, incluso si la razón suficiente de su fallecer tiene que ser asumida *a priori*.

La primera gran obra de Hegel, la *Fenomenología del Espíritu* (1807), fue también el primer intento significativo de evaluar la importancia histórica de los legados intelectuales de la Ilustración y el Romanticismo. Fue un intento de mirarlos desde el punto de vista de alguien que ha trascendido sus limitaciones, a la vez que ha asimilado lo que había de válido en ellos. Para Hegel, la Ilustración, tal como ella ha culminado en el pensamiento de Kant, ha aprehendido correctamente la naturaleza del mundo no-consciente, el mundo de la existencia material y ha provisto una base para entender las operaciones de la conciencia. El Romanticismo, por el otro lado, ha comprendido correctamente los aspectos únicos de la conciencia y, específicamente, de la conciencia humana. Ambos movimientos, sin embargo, han tendido a asimilar la parte del mundo que no han entendido com-

[45] "*a particular part*": White utiliza este término en el sentido técnico de Hegel, tal como lo expone en la *Doctrina del Concepto* de la *Ciencia de la Lógica*. Las versiones inglesas de la obra de Hegel usan este término para traducir del alemán "*das Besondere*" [lo particular], que se opone a "*das Allgemeine*" [lo universal] y cuya superación se encuentra en "*das Einzelne*" [lo singular, que algunos se animan a traducir como "el Individuo", aunque esto tiene otras connotaciones y por otra parte Hegel ya utiliza también el término "*das Individuum*" en otros contextos]. "*Das Einzelne*" reúne en sí lo universal y lo particular, conocido también como "universal concreto". Lo particular (aquí "*a particular part*") es en Hegel una propiedad hipostasiada, esto es, un momento de lo real desprendido en forma absoluta del todo del cual forma parte y cobra su sentido [MS].

pletamente a procesos característicos de aquellas partes que han entendido. Así la Ilustración, al final, ha fallado en sus esfuerzos por comprender los fenómenos de la conciencia, y el Romanticismo ha fallado en entender toda otra cosa que no sea la conciencia.

En la *Fenomenología*, entonces, Hegel intenta ver el mundo como un campo sobre el cual la conciencia y la no-conciencia se encuentran en eterna interrelación y mutua modificación. Es tan incorrecto etiquetar este pensamiento en términos de "idealista" como de "materialista". A diferencia de los idealistas, rechaza sostener que la esfera material sea una ilusión, la creación del ego autónomo. Y a diferencia de los materialistas, es renuente a negar la emergencia de una fase cualitativamente diferente de ser, la conciencia, la cual encuentra a la esfera no-consciente como lo otro. Para Hegel, el mundo en su esencia es la *relación* entre la conciencia y la no-conciencia. Incluso la filosofía misma, la expresión más alta de la conciencia humana, está condicionada por los límites de esta relación; todo intento de conocer el mundo efectúa un cambio en él, así como todo cambio en el mundo tiene efectos sobre el intento de conocerlo. No hay posición privilegiada desde la cual la relación pueda ser perfectamente conocida. Uno solamente puede proceder, como Hegel lo hace en la *Fenomenología*, a partir de aspectos de la realidad tomados al azar, tal como son provistos por la experiencia presente, y tratar de deducir, mediante el uso del modelo dialéctico, las diversas etapas de la contienda entre conciencia y no-conciencia.

Es este método lo que vuelve a Hegel especialmente sensitivo al *proceso* y que hace que la *Fenomenología* aparezca curiosamente anticipadora de una novela realista. Como los novelistas realistas de mediados del siglo XIX, Stendhal, Balzac, y Flaubert, Hegel mira la vida como un cúmulo de seres finitos subyacentes a las experiencias, internas y externas, las cuales son combinaciones de fuerzas conscientes y no-conscientes. Y como los novelistas realistas, Hegel, en todos sus pensamientos y obras, se centra en la interrelación dinámica entre conciencia y no-conciencia, en la cual, ora una, ora la otra, sostiene una influencia o efectúa un cambio. Presentado en sus términos más simples, la *Fenomenología* de Hegel es una indagación sistemática acerca del hecho de que la relación entre materia y mente es cambiante y mutuamente eficaz, en donde los cambios en la mente transforman efectivamente el medio no menos que a la inversa. Considerado bajo el aspecto del proceso temporal, este mismo método permite la inspección profunda de Hegel en la relación entre pasado y presente.

Para Hegel, el pasado es una secuencia de objetivos alcanzados, que la conciencia, trabajando bajo la rúbrica del sentido histórico, transforma en un medio presente y así efectúa un intento de confiscarlo y asimilarlo a sí misma; no como un fin en sí mismo, sino como un medio de realización de una existencia futura. De este modo, el pasado se vuelve a la vez lo opuesto y el fundamento del futuro;

el pasado es aquel remanente contra el cual un presente se vuelve *concebible* y la base sobre el cual un futuro se vuelve *construible*. El pasado *en cuanto concebido* es un medio para liberar el presente de su condición alcanzada de existencia y es también, por ese mismo hecho, una condición limitante de todo futuro posible.

En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817), Hegel nos dice que la *Fenomenología* era un intento de mostrar que el hombre, aunque impulsado solamente por "la percepción sensitiva inmediata y el apetito", era conducido más allá de la inmediatez, "hacia un sentimiento y presentimiento de algo superior a sí mismo, un ser infinito y una voluntad infinita".[46] Cuando es considerado desde *dentro* de la lucha tal como lo es para la conciencia misma, desde el punto de vista de la existencia humana *tal como es vivida* por una inteligencia y una voluntad finitas, el movimiento aparece siempre como un caos de opinión subjetiva, emoción, pasión y prejuicio, como un mundo hobbesiano de objetos deseantes [*desiring objets*], todos contra todos en eterno aislamiento, enemistad y lucha. Sin embargo, cuando es considerado desde *afuera*, desde el punto de vista de la inteligencia capaz de pensar la existencia como autodespliegue temporal, la historia puede ser vista como un proceso dialéctico, análogo al desarrollarse necesario del Ser por fuera de sí hacia un Otro y de regreso al Ser-en-y-para-sí. En el último caso, el movimiento aparece como un proceso por el cual la aprehensión humana del mundo es elevada progresivamente a la conciencia de sí a través de actos de deseo, dominación, labor, trabajo, entendimiento, amor, cooperación, y contemplación, esto es, como la realización de la humanidad, la comunidad, y la libertad. El proceso no describe una línea ascendente e ininterrumpida, como pensaron los *philosophes* de la Ilustración y Kant mismo; tampoco es un caos de voluntades contendientes, como

[46] White no indica la fuente utilizada. De acuerdo con lo investigado, las citas provienen de la única edición en inglés de la *Enciclopedia* que existía en ese entonces: la de la Gustav Emil Müller (1898-1987), profesor de origen suizo que emigró hacia 1925 a EE. UU. La versión de Müller es una paráfrasis de la *Enciclopedia* de 1817 (White pone entre paréntesis "1817") [Cf. Hegel 2000]; el profesor suizo señala que ha tomado como base esta edición, agregando algunos pasajes de la de 1827 y la de 1830 (Hegel 1959: 7). En cualquier caso, advierte que ha "traducido" (él mismo lo pone entre comillas) "su pensamiento" (p. 1): Los pasajes citados más arriba corresponden literalmente al §3 tal como es expuesto en la página 68 de la edición de Müller. Las frases citadas son traducción de Müller del original alemán de la *Enciclopedia* de 1817: "...der Mensch, der mit sinnlichem Wahrnehmen und Begierde anfängt, sich bald darüber hinausgetrieben fühlt, zum Gefühl und zum Ahndung eines Höhern als er ist, eines unendlichen Seyns und unendlichen Willens..." (Hegel 2000: § 3, p.16). Este pasaje no se mantiene en las ediciones de 1827 y 1830. Justamente el pasaje que en estas últimas ediciones reemplazará al texto correspondiente de la *Enciclopedia* es aquel al que refiere White en el último escrito que aquí presentamos, aquel en que Hegel afirma que las representaciones pueden considerarse como metáforas de los pensamientos y los conceptos ["...Vorstellungen überhaupt könen als Metaphern der Gedanken und Bregriffe angesehen werden", [Hegel 1989: §3, p.29; Hegel 1992: §3, p.42]. La referencia a la *Fenomenología* es en realidad un agregado de Müller [Hegel 1959: § 3, p. 68]; considero que su interpretación no es incorrecta [MS].

los Románticos tendían a creer. Y mucho menos aún es aquella armonía de egos soberanos postulados por Idealistas Absolutos como Fichte. Es más bien, sostiene Hegel, el drama del flujo y reflujo de la conciencia, con cada actor jugando roles tanto positivos como negativos, con cada jugador tan necesario y a la vez prescindible como cualquier otro.

Es esta advertida conciencia de la ambigüedad de toda existencia finita la que da al filósofo –y al historiador dotado de entendimiento filosófico– la imparcialidad tan necesaria para el desempeño apropiado de su tarea. Esta no es la insípida imparcialidad que:

> pretende que el historiador no porte consigo objetivo definido alguno y según el cual él pueda clasificar, establecer y criticar eventos, sino que debe narrarlos exactamente en los modos casuales en que los encuentra, en su incoherencia y su ininteligible particularidad.[47]

Es más bien la imparcialidad del juez en una corte de justicia, esto es, "una parcialidad a favor de la justicia; y no hay aquí dificultad alguna en distinguirla de la parcialidad subjetiva".[48] En síntesis, la imparcialidad del historiador es una función de un tipo peculiar de sensibilidad moral requerida por el hecho de que él está tratando con objetos cuyo propósito es el de determinar *sus* posiciones morales por medio de sus opciones. Hegel lo presenta de este modo en la *Enciclopedia*:

> En esto emerge la contradicción más profunda de la moralidad: la unidad absoluta y concreta de la vida buena está absolutamente presente en todas las partes en la colisión de muchas concepciones del bien y en muchos deberes en conflicto. Cada deber es absoluto, pero también se encuentra en conflicto con otros deberes igualmente absolutos. Esta es la dialéctica del mundo moral que las acciones tienen que estar de acuerdo y que también tienen que estar en desacuerdo. La totalidad de la vida buena permanece incólume ante estas contradicciones.[49]

Escribe Hegel en la *Fenomenología*: "Lo verdadero es la totalidad",[50] y en la *Enciclopedia*: "Lo absoluto es la vida". Ambos apotegmas reflejan la orientación esencialmente histórica de su pensamiento. El primero exalta la realidad existencial sobre toda proposición lingüística o simbólica que pretenda contenerla en una

[47] Ver nota siguiente.

[48] En ambos casos no se trata de una cita textual del texto de Müller. La edición de 1817 habla de la historia (Hegel 2000: §§ 448-452) pero no de la labor del historiador. Por ello, Müller "toma apuntes" del agregado de Hegel al §549 de la edición de 1827 [Hegel 1989] y de 1830 [Hegel 1992]. Allí es donde se encuentran estas ideas de Hegel [MS].

[49] Ed. de Müller, p. 242, en términos de su §420 (Cf. Hegel 1959: §509), la primera notación de acuerdo con la *Enciclopedia* de 1817, entre paréntesis él indica la de 1827/1830. La traducción de Müller no sigue ninguna de las dos [MS].

[50] "*Das Wahre ist das Ganze*". La cita es del *Prefacio* de la *Fenomenología* [Hegel 1968:19] [MS].

generalización monista. El último niega la posibilidad de establecer un punto de referencia fuera de la vida tal como es vivida por los hombres y por el cual se adscribiría a la vida en general un significado final cognoscible o un principio interno determinable; excepto la posibilidad de conocer, por cierto, que la conciencia alcanza su autorrealización *en el tiempo*. Hegel, en síntesis, era un monista, pero su monismo no era aquel del materialismo ni aquel del idealismo: su monismo era historicista puro y simple. Lo absoluto para él es el mundo, y él concibe al mundo como un cuerpo (Naturaleza) que ha llegado a la conciencia de sí misma (Cultura Humana) en la humanidad, y que tiende a trascender su existencia material inicial; que aspira, en suma, a la Autoconciencia perfecta (Espíritu). Escribe:

No existe nada, en el Cielo, en la Naturaleza, en el Espíritu o en cualquier otro lugar, que no contenga tanto inmediatez como mediación, por lo cual las dos determinaciones deben ser vistas como no separadas e inseparables.[51]

Las reglas del pensamiento mismo, la conciencia dialéctica, proveen a Hegel con sus categorías para el análisis del mundo, pero no porque él crea que la conciencia sea la única realidad, como lo eran los Idealistas. El hombre es conducido a usar las categorías de la conciencia para la reflexión sobre su propia existencia debido a que esto es lo único que tiene que sea peculiarmente suyo.

Existe por tanto una cierta adecuación de las reglas de las operaciones de la conciencia al análisis de la historia humana, una que no aparecería en las reflexiones del hombre sobre la *mera* naturaleza. Más tarde, en su *Filosofía de la Historia*, Hegel quiere compararse y a la vez diferenciarse de Kepler:

> El investigador debe estar familiarizado *a priori* (si queremos llamarlo así) con el círculo total de las concepciones a las que pertenecen los principios en cuestión, tal como Kepler... debió estar familiarizado *a priori* con elipses, con cubos y cuadrados, y con ideas de sus relaciones, antes de haber podido descubrir, a partir de datos empíricos, aquellas 'Leyes' inmortales suyas, que no son otra cosa que formas de pensamiento pertinentes a esas clases de concepciones. Quien no está familiarizado con la ciencia que adopta estas concepciones abstractas elementales, es tan poco capaz –aunque quizás haya mirado al firmamento y el movimiento de los cuerpos celestes durante toda su vida– de *comprender* aquellas Leyes, como de *descubrirlas*... Debe observarse que en [el] proceso de la *comprensión* científica, es de importancia que lo esencial deba distinguirse y ponerse en relieve en contraste con lo así llamado no-esencial. Pero en orden a hacer esto posible, debemos saber qué *es esencial*; y eso es –en vistas de la Historia del Mundo en general– la Conciencia de la Libertad y las fases que esta conciencia

[51] La cita se encuentra en el §38 de la edición de Müller de la *Enciclopedia* [Hegel 1959]. Müller aclara que lo ha agregado pues, como correctamente advierte, en la *Enciclopedia* del 17 Hegel se lo saltea [Hegel 2000]. Y declara que el texto lo toma de la *Ciencia de la Lógica*. Lo que hace Müller en este parágrafo es sintetizar con mucha libertad el apartado de la *Ciencia de la Lógica* cuyo título es "¿Cuál debe ser el comienzo de la Lógica?" y que precede a la *Cualidad* [Cf. Hegel 1984: 54] [MS].

> asume en desplegarse a sí misma. El rumbo de los hechos históricos en esta categoría es su rumbo en lo verdaderamente Esencial".[52]

Pero ya en la *Fenomenología* Hegel define la *historia* como "el proceso de devenir en términos de conocimiento, un proceso consciente de automediación - Espíritu exteriorizado y vertido en el tiempo", y ha agregado que:

> Este modo de devenir presenta una lenta procesión y sucesión de formas espirituales (*Geistern*), una galería de pinturas cada una de las cuales está dotada de la entera abundancia del Espíritu, y se mueve en ese lento modo justamente por la razón de que el Sí mismo tiene que permear y asimilar esa abundancia de la sustancia.

El *conocimiento histórico*, a su vez, es un *modo* de reflexión por el cual la humanidad captura la conciencia de sus formas anteriores de realización. La Humanidad se mueve hacia su futuro por medio de la confiscación de todas las formas de sus manifestaciones anteriores que están contenidas en su existencia presente. En la reflexión histórica, escribe Hegel, el "Espíritu" se encuentra:

> hundido en la noche de su propia autoconciencia; su desvanecida existencia se encuentra, sin embargo, conservada ahí dentro, y esta existencia superada –el estado previo, pero renacido desde el seno del conocimiento– es el nuevo estadio de la existencia, un nuevo mundo, y una nueva incorporación o modo del Espíritu.[53]

Resulta irónico, por tanto, que, en orden a actuar en el presente, la inteligencia finita tenga que esforzarse por olvidar lo que ella aprende mediante el acto de reflexión histórica; para el movimiento en el mundo requiere la compulsiva arrogancia de la pasión y la voluntad. En cada momento presente, el actor y el espectador históricos se paran uno frente a otro, el primero tratando de olvidar, el último tratando de recordar, ambos en vistas a emitir un juicio sobre el presente; el primero tratando de *cambiarlo*, el último tratando de *comprenderlo*. Pero precisamente porque cada experiencia tiene su momento propio, el presente no puede confiscar directamente las experiencias del pasado y re-vivirlas [*re-live*] creativamente en la actualidad en la única situación provista por las circunstancias presentes. Si el futuro viene para pasar, el espectador debe dar paso al actor; puesto que cada *acción* requiere que la conciencia:

> comience todo de nuevo desde su inmediatez, de modo tan fresco como antes, y así llegue una vez más a la medida de su estatura, como si para ella

[52] Literalmente de la p. 80 de las *Lecciones de Filosofía de la Historia* que White cita en *Metahistoria* [Cf Hegel 1956: 80] [MS].

[53] Hegel 1961: 807 [MS].

> todo lo precedido se hubiera perdido, y como si no hubiese aprendido nada de la experiencia de las formas espirituales que la precedieron.[54]

Pero el pasado es traído al presente en cuanto mediado por el pensamiento y la acción, recordando y olvidando, ambas instancias combinadas:

> El recuerdo ha conservado esa experiencia y es el ser interior, y, de hecho, la forma más alta de la sustancia. Mientras, pues, esta fase del Espíritu comienza todo de nuevo su despliegue formativo, aparentemente partiendo solo de sí mismo, todavía al mismo tiempo, comienza en un nivel superior. El reino de las formas espirituales desplegado en este modo, y asumiendo forma definitiva en la existencia, constituye una sucesión en la cual uno separa y exonera al otro, y cada uno adquiere de su predecesor el imperio del mundo espiritual.[55]

Como en todo imperio, sin embargo, los límites del imperio del Espíritu no pueden ser conocidos por conciencia específica alguna; el futuro es incognoscible: solo se puede decir que llegará a ser y que diferirá tanto del pasado como del presente a través de los actos de los hombres.

La meta del proceso total es el Conocimiento Absoluto, o el Espíritu conociéndose a sí mismo como Espíritu, cuyo camino puede discernirse generalmente por:

El recuerdo de las formas espirituales, tal como ellas son en sí mismas y tal como ellas llevan a cabo la organización de su reino espiritual. Su conservación, considerada desde el lado de su libre existencia tal como aparece en la forma de la contingencia, es la Historia: considerada desde el lado de su organización intelectualmente comprendida, es la Ciencia de los modos en los cuales el conocimiento aparece [esto es, la fenomenología propia de Hegel]... Ambas en conjunto, o la Historia (intelectualmente) comprendida, constituye a la vez el recuerdo y el Gólgota del Espíritu Absoluto, la verdad, la certidumbre de su trono, sin el cual sería carente de vida, aislada y solitaria.[56]

De este modo, al final de la *Fenomenología*, Hegel llega a una distinción entre 1. La historia tal como es vivida, 2. La historia tal como es resguardada en la conciencia por medio del recuerdo, y 3. La historia tal como es comprendida bajo el aspecto del desplegarse progresivo del Espíritu. Al vincular la historia a la búsqueda de lo Absoluto, sin embargo, él no especifica demasiado su naturaleza esencial, sino más bien suministra una caracterización *general* del proceso. Más tarde, en la *Introducción* a su *Filosofía de la Historia*, esta distinción se volverá la base de su caracterización de tres tipos de historiografía: original, reflexiva y filosófica. Por de pronto, sin embargo, Hegel estaba más interesado en mostrar la reciprocidad entre los tres significados de la palabra "historia" que sus diferencias.

[54] Hegel 1961: 807 [MS].
[55] Hegel 1961: 807, 808 [MS].
[56] Hegel 1961: 808 [MS].

Hegel escribió la *Fenomenología* bajo la presión de una necesidad sentida de ordenar los grandes eventos sociales (la Revolución Francesa, el Terror, la Restauración y la Conquista Napoleónica de Europa) en perspectiva histórica correcta, a fin de mostrar cómo cada fase del ciclo era a la vez una fase positiva en la evolución de la cultura europea y, al mismo tiempo, una fase negativa. Consideró que la Revolución tuvo, como toda afirmación de la voluntad humana, sus excesos (el Terror), que suscitó una reacción en el mismo orden (el Imperio Napoleónico), la cual a su vez sería superada por una ulterior reacción a los excesos de la reacción misma. Así pues, a diferencia de muchos de sus contemporáneos "liberales" los cuales, en respuesta al Terror, se volvieron en contra del ideal "liberal" mismo, Hegel fue capaz de ver la conducta irracional de los Revolucionarios tan creativa como destructiva, tan positiva como negativa, mientras veía a aquellos que se opusieron a la Revolución tan igualmente creativos como destructivos, tal igualmente positivos como negativos. Este era verdadero historicismo, no la vacilante "simpatía" de un Herder o el áspero carácter vindicativo de un Ranke.

Como Kant mismo, Hegel enseñó que los intentos de romper con el pasado, tal como el de los Revolucionarios, eran necesarios incluso a pesar de que nunca iban a ser completos, puesto que la historia se mueve hacia adelante solamente por un apasionado rechazo del presente, el cual es imperfecto y nunca lo que "debería ser". Pero, advirtió, la buscada ruptura con el pasado pudo ser efectuada solo mirando al pasado como enemigo, y esto cualifica al futuro precisamente en la medida en que establece límites en los medios a elegir con los cuales llevar a cabo la ruptura. Los campeones de la Restauración hablaron en representación de parte del pasado injustamente juzgado, y así rectificaron el balance a favor de la razón; pero solo unilateralmente, y en última instancia en una forma autodestructiva, en la medida en que desearon obliterar por completo las acciones esencialmente progresistas de los Revolucionarios mismos. Una comprensión adecuada de la historia debe promover la convicción de que los Restauradores ya no podían borrar los logros de los Revolucionarios en el servicio de lo que "debería ser", del mismo modo que los actos de los Revolucionarios no podían borrar completamente el estado de cosas "así como están". De este modo, ambas partes tienen sus razones al poner a tema la situación histórica presente, el Imperio Napoleónico, el cual era a la vez la consumación, obliteración y trascendencia de toda la experiencia pasada. Y esta comprensión de la historia enseñaría, por tanto, que esto también ocurre, no como una función de un proceso histórico esencialmente caótico, sino al servicio de una vida mejor. Puesto que:

> el bien no es meramente aquello que debería ser; lo que debería ser está incluido en la afirmación total de la contienda como un todo, la cual es absolutamente tal como debería ser; no puede ser diferente de lo que es.[57]

Camus se equivoca cuando sostiene que el hegelianismo enseña una "aceptación" de la historia en el sentido de que los hombres deberían aceptar lo que es como lo mejor que pueden tener o que pueden esperar. Con Hegel es exactamente lo contrario. La vida buena está contenida en la afirmación y rechazo simultáneos de lo que es, justamente aquella afirmación y rechazo simultáneos que Camus pensaba solo posible en el arte. Al hacer de la historia el lugar donde el hombre encuentra su único hogar propio, Hegel entrega realmente la tierra a la fuerza y la violencia, pero también le da más esperanza, una esperanza atemperada por el trágico darse cuenta de que no hay paraísos en la tierra y que el único cielo que los hombres pueden esperar debe encontrárselo en la aceptación de la responsabilidad sobre sí mismos.

[57] Citado de la versión de Müller de la *Enciclopedia* [Cf. Hegel 1959: § 398, p. 233]. No está así ni en la de 1817 ni en la de 1827/1830. Es de notar que allí Müller a continuación habla de un "heroísmo trágico" (*tragic heroism*) en Hegel [MS].

Reseña sobre *"Idealismo, Política e Historia. Fuentes del pensamiento hegeliano* (Cambridge, Estudios sobre la Historia y la Teoría de la Política)". Por George Armstrong Kelly. Cambridge: Cambridge University Press, 1969 Pp x, 387

Se nos ha dicho, ya durante mucho tiempo, que la Ilustración carecía de una verdadera conciencia histórica. También que ella tenía un sentido propio, aunque imperfectamente realizado, de lo que podría ser una verdadera conciencia histórica. Cassirer tenía razón en defender a la Ilustración contra aquellos que no le reconocían una verdadera y adecuada conciencia histórica, pero tanto su defensa como el ataque original fueron malinterpretados. La falta de reconocimiento se basó en la creencia de que, desde que la Ilustración se entregó a la metahistoria, no podía acreditársele una verdadera comprensión de la historia, construida adecuadamente; la defensa, a su vez, descansó en la convicción de que los Ilustrados habían sido capaces de distinguir entre historia y metahistoria en teoría, incluso si con frecuencia las habían confundido en la práctica. Detrás de ambas posiciones se encuentra la falsa idea de que la metahistoria es, en el mejor de los casos, un error inconsciente, y en el peor, una mitopoiesis consciente.[58] En realidad, muchas de las fortalezas, así como algunas de las fallas del pensamiento de la Ilustración, surgieron del hecho de que los Ilustrados consideraban la historia menos como

[58] Véase el famoso Capítulo V, "The Conquest of the historical World" [Cassirer 1955: 222 y ss.]; y el libro de Peter Gay, [Gay 1966: 415-455]. La nota bibliográfica de Gay, acerca del pensamiento histórico durante la Ilustración y el estudio posterior sobre ese pensamiento, es característicamente completa y perceptiva. Gay critica correctamente al libro de Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* [Meinecke 1936] por su distorsión del pensamiento histórico ilustrado, pero su comentario de que el libro de Meinecke "aún aguarda su crítica", hace pensar que ha pasado por alto el libro de Carlo Antoni, *La Lotta contro la ragione* [Antoni 1945]. Hay una traducción alemana de Walter Goetz [Antoni 1951].

un problema que como el campo en el que podría llevarse a cabo *Gedankenexperimente* [Experimentos mentales, MS] para testear sus generalizaciones derivadas de una especulación *a priori*, acerca de la naturaleza humana, la sociedad y la cultura. Incluso Kant consideró que, como campo de *investigación*, la historia podía agregar poco a nuestro conocimiento del mundo tal como lo proporciona la experiencia cotidiana. Sin embargo, ya más anciano, reconoció que la historia proporcionaba por sí sola una posible aproximación a una respuesta a la tercera de las tres preguntas que la filosofía tenía que abordar: "¿Qué puedo esperar?". Para el anciano Kant, cuyo pensamiento siempre se había movido en el Empíreo más allá del tiempo y el espacio, la historia se convirtió repentinamente en el área de investigación en la que los hombres podían confrontar, no su pasado, sino su futuro colectivo.[59] De este modo, Kant suscribió esa conjugación del pensar con el soñar que constituye la base necesaria de cualquier ciencia humana moralmente responsable, así como en su respuesta a la pregunta "¿Qué puedo saber?" había suscrito de tal modo la conjugación del pensamiento con la percepción, que reivindicaba la creencia en la autoridad de las ciencias físicas.[60]

El libro de Kelly es muy original, completo y está escrito con elegancia. Trata sobre los usos y abusos de la conjugación del pensar con el soñar durante fines del siglo XVIII y principios del XIX. Más específicamente, analiza la relación entre una tradición filosófica (idealismo), un modo particular de conciencia (historia) y una forma específica de *praxis* social (política). Su problema se plantea como una pregunta: "¿hasta qué punto la política se deja llevar por la historia, no solo por la historia como experiencia, sino por fórmulas de la historia?" (Kelly 1969: 4). Difícilmente sea una nueva pregunta; existe una larga y creciente tradición de pensamiento antiutópico que alberga muy poca duda sobre los efectos perniciosos de la búsqueda persistente del sueño del hombre occidental, su elección del "en ningún lugar" por sobre el "aquí y ahora".[61] Kelly está menos seguro acerca de los efectos uniformemente nocivos de los sueños políticos. Es lo suficientemente sensible como para compartir las insatisfacciones de Rousseau con cada sistema social

[59] Véase Goldmann 1967: 277- 299; y White Beck 1963: VII-XXVI.

[60] En el ensayo titulado "Una vieja pregunta planteada de nuevo: ¿está el género humano progresando constantemente?" Kant escribió: "Deseamos un fragmento de la historia humana y uno, de hecho, que esté basado no en el tiempo pasado sino en el futuro, por lo tanto, una historia predictiva..." y luego pasó a delinear las condiciones teóricas sobre la base de qué tipo de historia predictiva podría ser autorizada. La traducción, de Robert Anchor, está en Kant 1963: 137-154. Kant se dio cuenta de que la solución al problema, "¿Cómo es posible una historia *a priori*?" radica en el reconocimiento de que las únicas buenas profecías son aquellas que se autocumplen. Reconoció que "el propio adivino crea e idea los eventos que anuncia de antemano" [Kant 1963: 137). Era menos crítico de las profecías autocumplidas que de las que tienden a inspirar una actitud de autodeterminación en los hombres.

[61] Véase Manuel: 1967, especialmente la introducción y su ensayo, "Toward a Psychological History of Utopias," VII-XXIV y 69-98 respectivamente.

alcanzado y lo suficientemente responsable a nivel moral como para compartir la vieja dedicación de Kant al bien soberano y la determinación del joven Hegel a justificar nuestra creencia en la posibilidad de alcanzarlo. Aún así, Kelly no es *esa* inseguridad; y entonces, en lugar de defender el idealismo directamente, escribe una historia de este. No una historia kantiana que constituya un futuro, sino una historia a la Ranke que vive con anhelo y nostalgia del pasado y que, en lugar de esperanza, está cargada de lamento.

Se trata de una excelente historia intelectual, con una tesis declarada con franqueza y defendida con compasión, honestidad e ingenio. Aunque su principal interés es la sintaxis de la conjunción de idealismo, política e historia también ilumina una cuestión importante de interés metodológico para los historiadores intelectuales, reflejada en el subtítulo, "Fuentes del pensamiento hegeliano": es decir, la naturaleza de la afiliación entre miembros de diferentes generaciones dentro de una única convención del discurso político-filosófico. Aquí el enfoque es existencialista, en el sentido de que Kelly deja de lado el parloteo [*rubbish*] acerca de "influencias" y ve correctamente que, cuando se trata de las mejores mentes, una generación se relaciona con otra por elección retrospectiva más que por descendencia genética. Entiende que los intelectuales solo están influidos por lo que eligen y que, si queremos obtener una perspectiva sobre cualquier tradición de pensamiento, lo haremos únicamente colocándonos en el interior de los diversos lugares ocupados por las conciencias subjetivas de los pensadores que están constituyendo esa tradición. Por lo tanto, aunque comienza con la introducción del pensamiento de Rousseau en Alemania, no considera que este evento sea análogo a un guijarro arrojado a un estanque, sino más bien al establecimiento de una potencia a desarrollarse o no, de acuerdo con las sensibilidades de los pensadores alemanes que se encuentran con ella y la afinidad del pensamiento contenido en aquella potencialidad con los medios sociales y políticos en los que se ha proyectado. Como resultado, su estudio del idealismo alemán, en sus dimensiones históricas y políticas, desde alrededor de 1760 hasta el momento de la síntesis de política y filosofía de Hegel en una nueva concepción de la historia en la década de 1820, se abre como una flor en lugar de cerrarse como una cáscara. Como cualquier buen libro, plantea más preguntas de las que llega a responder; pero es más que bueno, es brillante, un *tour de force*, tan intimidante como convincente, tan irritante como reconfortante. Mis desacuerdos son más con el estado de ánimo que lo envuelve que con sus tesis; pero de haberlo escrito estaría orgulloso. Porque trata con problemas vivos e ilumina muchas cuestiones que aún no están consignadas a la "historia".

Tanto la tradición tratada como el período cubierto son particularmente fascinantes para los intelectuales occidentales, especialmente para aquellos de nosotros que estamos insatisfechos con el liberalismo, impacientes con el conservadurismo

y temerosos de los entusiasmos radicales; y que corren el riesgo de caer en un nihilismo petulante. Nuestro interés es comprensible: todavía no estamos seguros de la relación precisa entre idealismo y totalitarismo del siglo XX; estamos íntimamente interesados en determinar el papel que los intelectuales deberían jugar en los sistemas sociales en el borde de la "modernización", como estaba Alemania a principios del siglo XIX; y todavía estamos intrigados tanto por la arrogancia como por el logro del último gran movimiento filosófico que pudo tratar con problemas políticos y sociales sin tener que enfrentar los desafíos a la razón especulativa, tales como aquellos planteados por disciplinas que reclaman la autoridad de la ciencia social empírica.

En el pensamiento occidental los idealistas alemanes constituyeron la última escuela de utopistas *seguros de sí mismos*. El comienzo del siglo diecinueve fue la última vez en que la especulación utópica pudo llevarse a cabo desde *dentro* de la institución académica. Hacia la época de la muerte de Hegel (en 1831), el pensamiento histórico ya se estaba desvinculando de la filosofía; esta última, a su vez, de las nacientes ciencias sociales; y las ciencias sociales, a su vez, de las bases humanísticas y filológicas en las que habían descansado desde el Renacimiento. Se ha sugerido (por parte de Cassirer, creo) que Alexander von Humboldt fue posiblemente el último pensador europeo que podría haber ostentado el dominio de todos los conocimientos científicos de su tiempo. Hegel fue quizás el último pensador europeo que pudo abarcar todo el espectro de las ciencias sociales y culturales sin sentir la necesidad de someterse a la autoridad de especialistas en los campos de la historia, la sociología, la economía, la psicología y la antropología. Durante la segunda mitad del siglo XIX, estos campos de estudio se constituyeron como disciplinas distintas, con procedimientos metodológicos y heurísticos especializados, dejaron el estatus amateur y adquirieron uno profesional, y finalmente se volvieron disciplinas académicas, es decir, se convirtieron en cotos vedados de intelectuales autorizados en las que el diletante podría cometer errores solo bajo su propio riesgo. Y en gran parte, este proceso de profesionalización en las ciencias humanas no solo se acompañó de, sino que incluso se llevó a cabo mediante, la supresión consciente del impulso al fantasear utópico que originalmente los había inspirado. Como el mismo Marx reconoció, ser científico era, en gran parte, valorar la realidad por sobre el sueño, la necesidad por sobre la posibilidad, los hechos de la situación humana por sobre cualquier evaluación subjetiva de la deseabilidad o indeseabilidad de esa situación en diferentes épocas históricas. Aquí incluso el radical Marx unió fuerzas con realistas conservadores como Ranke y realistas liberales como Tocqueville y Mill. Para todos ellos, el pensamiento *disciplinado* era uno configurado por la conciencia constante de las limitaciones que la realidad social y material ponía en el deseo subjetivo, la aspiración, los ideales; es decir, el pensamiento configurado por el conocimiento de lo que *no* era posible. A partir

de entonces, los sueños utópicos serían desterrados a la atmósfera hospitalaria del Romanticismo no reconstruido, a estetas, poetas, anarquistas y bohemios, ninguno de los cuales podría legítimamente reclamar un lugar entre los "profesionales" que se especializaron en la determinación de la "realidad" en el foro, el mercado y la academia.

Rousseau había abrogado por un tiempo el *dictum* platónico, articulado por Sócrates en *La República*, de que "el peor de los hombres es el que expresa en la realidad de la vigilia el carácter del hombre en los sueños".[62] Al mandato iluminista, "*Sapere aude!*" él había respondido con un imperativo propio, "*Somniare aude!*", con una intensidad que animó incluso al mismo Kant. Además, Rousseau había utilizado sus prodigiosas capacidades oníricas para construir una visión de la salud y la libertad ayudado por cualificaciones tácticas que lo distinguían definitivamente de los utopistas que le habían precedido. A diferencia de Edmund Spenser y los pastoralistas, Rousseau no se tomó en serio la visión de un retorno al estado original de la naturaleza, visión proyectiva que originalmente había servido para justificar sus insatisfacciones con el estado social. Rousseau, a diferencia de Platón, Moro y Bacon, tampoco pensó en la posibilidad de una reforma radical del estado social y un salto hacia una felicidad pospolítica a través de medios legales o tecnológicos. En contraste tanto con su descontento inmediato como con su deseo de un mundo perfecto, Rousseau estableció lo que él llamó una "quimera" que, tal como la concibió, no era un estado político ideal, sino una condición moral y emocional: una de estar libre de "prejuicios" y una sensación de estar "intacto, armonioso, [de ser] una parte válida del mundo". Estaba preocupado, en resumen, por construir un "sustituto de la naturaleza" convincente, que al mismo tiempo aliviase a los hombres de su esclavitud a la disposición social actual y liberarlos del sueño imposible de un retorno al Edén. Esta inherente "intransigencia" de Rousseau, reflejada en su renuencia a acreditar *tanto a* la ansiedad *como al* deseo en cuanto soberanos del pensamiento, genera la notoria naturaleza "paradójica" de su canon filosófico considerado en su totalidad. Por un lado, sostiene Kelly, Rousseau era "un inspirador y un pronosticador del futuro", lo que explica todos esos incompletos y fragmentados esquemas utópicos que produjo; por el otro, insiste Kelly, la conciencia de Rousseau estaba orientada hacia la "norma de un pasado absoluto". El resultado era que todo el terreno medio de la existencia humana, el más del medio y sórdido, si se me permite expresarlo así,[63] todo ese conjunto de

[62] Frye 1967: 49. La referencia es a la discusión de Sócrates acerca de la tiranía en el *Libro IX* de *La República.*

[63] La expresión en castellano no hace justicia al juego de palabras de White ("the middest and the midden"): "middest" es una forma antigua de "midst", el centro, aquí usando la terminación superlativa y traducida como "el más del medio"; "midden" por su parte, tiene el significado de "estiércol, basural": White aprovecha la resonancia para referirse a todos

"otrora presentes" que componen la historia, fue desterrado de su escala de valores como un prolongado error, confusión o crimen.

Tampoco Rousseau imaginó ningún *plan singular* para promover una visión saludable del orden humano. Así como estaba en contra del "prejuicio", también estaba en contra tanto de la "política" como de la "historia" y en contra de la historia de tres modos: en cuanto *condición* existencial del hombre, en cuanto un *registro* de los logros humanos y en cuanto un *método* de investigación acerca de los orígenes y las causas de la incapacidad del hombre para construir una comunidad humana perdurable y satisfactoria. No es extraño, entonces, señala Kelly, que los principales trabajos analíticos de Rousseau, como el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, estén llenos de pesimismo y constituyan poco más que una "fenomenología de la desesperación", y que "sus más elocuentes declaraciones sobre la libertad humana, la moralidad y la dignidad", como *Émile* y la *Nouvelle Héloïse*, resulten finalmente ser "antihistorias", es decir, "quimeras" que ubican la solución al problema de la regeneración humana en las antípodas de las preocupaciones políticas. Es casi como si Rousseau hubiera visto de antemano la inevitable bancarrota de todas esas aventuras políticas en las que Europa, a menudo en su nombre, se embarcaría entre las revoluciones francesa y nazi. Sin duda anticipó el estado de ánimo del utopismo occidental contemporáneo, que comienza con un rechazo de la historia y de la política concebidas respectivamente como la justificación de la esperanza en un futuro utópico y como el medio para llevarlo a cabo; el estado de ánimo que tiene su fuente moderna en Nietzsche y posiblemente en Yeats y Joyce, y que desciende por D.H. Lawrence a los posfreudianos, Marcuse y Brown, y a los nihilistas, Heidegger y Benn.

Sin embargo, la transmisión desde Rousseau hasta el presente no es directa; al menos, no en opinión de Kelly. En primer lugar, Rousseau fue "recibido"[64] de manera diferente en Alemania que en Francia; en segundo lugar, los dos entornos, especialmente los políticos, eran diferentes; y, en tercer lugar, como resultado de diferentes experiencias de la Revolución, los alemanes anticiparon el futuro de manera diferente a como lo hicieron los franceses. Más importante todavía es que en Kant, Rousseau encontró a su igual en cuanto pensador. Kant no solo respondió a los problemas planteados por Rousseau, también percibió el ingrediente crucial que falta en la visión del mundo de Rousseau; o, mejor dicho, percibió una laguna fatal en la "fenomenología de la desesperación" de Rousseau y también en su propia "filosofía crítica", la que se jactaba de haber detenido definitivamente toda especulación idealista. Este ingrediente faltante era una filosofía de la historia.

los aspectos más negativos que hacen a la existencia humana que no están ni en el comienzo ni en la meta de la historia [MS].

[64] "received", en comillas en el original. En la actual jerga académica podríamos decir "recepcionado", admitido con reservas por el diccionario de la Real Academia Española [MS].

Sin duda, Kant llegó a la filosofía de la historia –como lo hizo con la filosofía política– muy tarde, más bien como una reflexión tardía; y fue significativo, muestra Kelly, que llegó a ella a raíz de sus reflexiones sobre la pedagogía y la cultura, influidas por el *Émile* de Rousseau. Pero:

> En lugar de confirmar el bloqueo de Rousseau respecto de lo histórico, donde el querer (*libre arbitre - freie Willkür*) está obligado a establecer límites a lo moralmente destructivo, al pasional desequilibrio entre *désir* y *pouvoir* desatado por el demonio [*demon*] de la *perfectibilité*, Kant erigirá una paradoja según la cual el entero campo de la historia recibe el creciente choque de estos elementos, en el interés de una educación y civilización que no son morales en sí mismas, pero que son el fundamento evidentemente indispensable (*Bildung*) para el progreso moral (Kelly, 1969: 96).

Aunque el hiper-intelectualismo de Kant lo llevó a idear una epistemología en la que la actividad moral (razón práctica) estaba separada de la ciencia (razón teórica) para ser reunidas solo por la doctrina de las ideas, no obstante, consideró "moralmente necesario proponer que hay una historia que va de peor a mejor (enriquecida también por los logros intelectuales y por la cultura), y trata de rastrear su patrón dentro de los términos de la naturaleza fenoménica (literalmente un caos que la razón humana ordena en términos de necesidad)" (Kelly 1969: 16-17). Mientras que para Rousseau la ciencia no dirigida por el sentido moral era a la vez un síntoma y una causa de la degradación humana, Kant identificó el "impulso del conocimiento con la razón misma y la convirtió oblicuamente en una necesidad moral" (Kelly 1969: 96-97). Por lo tanto, si Kant nunca tuvo éxito en "objetivar la historia (...) al menos inaugura el estímulo para hacerlo" (Kelly 1969: 17). Había superado el arcaísmo intrínseco de Rousseau, así como el manifiesto quiliasmo de la progenie jacobina de Rousseau, al distinguir entre un "fin de la naturaleza" y un "fin del hombre", el primero al construirlo como "ambiguamente fenoménico", mientras que el segundo como "estrictamente regulativo". Esto le permitió unir su visión liberal de la "comunidad legal ideal del futuro" con la "fenomenología de la desesperación" de Rousseau (su "antihistoria") como se unen el fin con los medios. Por lo tanto, se sintió justificado al escribir: "Rousseau tenía razón al criticar las instituciones históricas, pero ellas son el germen de las buenas que están por venir" (Kant citado por Kelly, 1969: 100). La concepción altamente intelectualista de esas "buenas" instituciones "todavía por venir" permitió a Kant mantenerse al margen del sórdido mundo de la *praxis* política cotidiana. Siguió siendo republicano *en principio*, lo que significaba, por supuesto, que no era, ni tenía que ser, *de hecho*, un republicano del todo. Al igual que los teóricos liberales que vinieron después de él, Kant no tenía necesidad de ensuciarse las manos, podía afirmar el ideal sin afirmar los medios corruptos por los cuales el ideal debía ser realizado.

Sin duda, los conservadores Burke y Herder habían hecho lo mismo, pero la táctica de estos había sido disolver la distinción entre lo ideal y lo real al afirmar que el estado actual de la sociedad era el contrato en el que los hombres habían entrado en el momento de su conjunción social y que, por lo tanto, la sociedad estaba en continuidad con la naturaleza y no era su antítesis. Y que la política debía seguir siendo lo que siempre había sido por necesidad: un ajuste vulgar pero beneficioso de intereses en conflicto en apoyo de las bases socio-estructurales, que al fin y al cabo *no eran más que* las diversas historias de varias naciones. Kant, por el contrario, estableció a la cultura por sobre la naturaleza y la sociedad e interpretó a la historia (el mundo "en su continuidad teleológica") como progresiva "construcción de cultura", es decir, como un proceso en el que la legalidad se sublimaba progresivamente en moralidad, la política en cultura y la necesidad natural en libertad humana. Por lo tanto, Kant podría argüir, junto con Rousseau, a favor de la autoridad de las razones del corazón contra la razón misma; y, en contra de Rousseau, afirmar su propia fe en la progresiva ilustración de la humanidad y salvar la historia en el proceso. Al mismo tiempo, Kant podía, en contra de Herder y Burke, defender la autoridad moral de los impulsos detrás de la Revolución, la rebelión de la moralidad contra la legalidad; mientras deploraba, como ellos lo habían hecho, los excesos en los que la indignación moral, no guiada por la razón, había conducido a los revolucionarios durante el Terror. Esto significaba que Kant era tanto un revolucionario, como un republicano, pero solo en principio. Lo que realmente esperaba, muestra Kelly, era una "revolución" en la conciencia de los gobernantes, una consumación que podría efectuarse mediante la elevación del profesorado a la posición de consejeros de reyes.

En la estimación de Kelly, Kant buscaba un "terreno intermedio entre la revolución y la reacción, con simpatías tanto por la reforma como por el "hilo conductor" de la continuidad". Sin embargo, Kant basó su esperanza en la conquista de este terreno medio no en una teoría del orden natural, sino más bien en la *paradoja* de la "insociable sociabilidad", un concepto que requería la proyección de alguna suerte de disciplina extrapolítica a fin de lograr una traducción adecuada del vicio privado a la virtud pública. "Cada hombre", dijo Kant, "es por naturaleza malo y se vuelve bueno solo en la medida en que está sujeto a un poder que lo obliga a ser bueno. Pero tiene la capacidad de mejorar progresivamente sin coerción si las disposiciones para el bien dentro de él se desarrollan progresivamente" (Kant citado por Kelly, 1969: 170). Entonces, en paralelo al poder disciplinario del Estado, Kant erigió el poder disciplinario del catedrático quien, como el custodio de la cultura, se convierte en la guía del fin al que la política contribuye como un medio. Fue la insistencia de Kant en que el "significado de la historia" se busque en la cultura más que en la política, en la moralidad más que en la legalidad, lo que finalmente lo llevó a traicionar a sus propios principios republicanos soste-

nidos conscientemente y proyectar el pensamiento alemán hacia su alianza fatal con el "elitismo" y el "quiliasmo" a los que tan ardientemente se había opuesto. Si Rousseau se movió en la "paradoja" y derivó en la "tragedia", Kant se conformó con la mera "ambigüedad" y buscó la visión cómica de la reconciliación cósmica, una comedia humana en lugar de divina, pero no obstante comedia. Al final, Kant sintió que todo debía reconciliarse con su opuesto, el pasado con el presente, la moralidad con la legalidad y la política con la cultura, en una cosmópolis en la que los hombres vivían, no solo pensaban, la vida de la razón. Para Kant, "La ley y la cultura cruzan el pasaje entre el mundo real y el deseado, enfatizando que la carne debe ser dominada y no descartada" (Kelly, 1969: 177), pero la meta asume cada vez más prioridad por sobre los medios para alcanzarla. En el proceso, la razón "se vuelve inmanentizada en su doctrina ética y futurizada en su historia teleológica" (Kelly, 1969: 177), la filosofía se "equipara con su propia historia filosófica" (Kelly, 1969: 178), y el filósofo se convierte en el servidor tanto de la historia como del poder, en un modo que Rousseau, incluso en sus momentos más optimistas, jamás hubiera permitido.

Según Kelly, la bifurcación táctica de Kant entre fines y medios era "un movimiento progresista [*progressive*]" para su tiempo, en la medida en que socavaba las causas conservadoras y reaccionarias neutralizando el pasado y la tradición, pero sus implicaciones a largo plazo eran a la vez "autoritarias" y "elitistas". Con la noción de que los hombres necesitaban alguna "disciplina" para prepararlos para su Reino, sugirió la necesidad adicional de una clerecía que los guíe hacia ella.

En resumen, Kelly sostiene que Kant "racionalizó" la "quimera" de Rousseau y así la preparó para su "dogmatización" por parte de Fichte. En la medida en que Kant asoció la "integridad con metas, no con orígenes" y estableció "una noción compleja de justificación histórica en lugar de la idea de *bonté naturelle*" que había inspirado a Rousseau, Kant despejó el camino para la elevación del "acto" por sobre el "hecho", para el establecimiento de "un liderazgo coercitivo de los sabios" y para la creencia en la "comunidad moral ideal del futuro" que luego se consolidarían en ideología política totalitaria.

Sugiere Kelly que esta tendencia hacia el totalitarismo era la serpiente que, tal como Rousseau había percibido correctamente, estaba durmiendo en el seno del pensamiento Ilustrado. Él había construido sus "quimeras" como protección contra esta serpiente, como un medio para disolver el "prejuicio" en cualquier forma que apareciera, ya sea como el entusiasmo del revolucionario o la intransigencia del reaccionario. Pero para tener su efecto solvente, la "quimera" intelectual de Rousseau debía permanecer tan suelta y flexible como la túnica que lleva el mismo nombre, el manto de cabra de la antigüedad o la túnica del obispo del Medioevo; la "quimera" tenía que permanecer enraizada en algún tipo de sabiduría transocial

[*trans-social*], ya sea natural o divina.[65] Lo que Kant hizo fue convertir la "quimera" de Rousseau, su "imagen" de una mejor comunidad humana, en una "idea", racionalizando así aquélla. Fichte pasó a dogmatizarla y nacionalizarla, completando así la traición a Rousseau y a la Ilustración que Kant involuntariamente comenzó. Y fue esta doble traición lo que, según Kelly, proporcionó el escenario para la gran obra de Hegel, sus trabajos épicos para salvar tanto a la Ilustración como a Rousseau de sí mismos.

Fichte es la clave para la comprensión del idealismo alemán, según Kelly, y sus capítulos sobre este genio incomprendido se encuentran entre los mejores del libro. Aunque Kant repudió el trabajo de Fichte, en realidad, dice Kelly, Fichte era su heredero legítimo. "Más kantiano que Kant" y más revolucionario que los otros intelectuales de su círculo, Fichte fue el arquitecto de esa "política tutelar" que fue la consecuencia práctica de una actitud mental que no podía vivir con ambigüedad y soportar el dualismo de ninguna forma. Aunque "la tensión entre el radicalismo y el elitismo es mucho mayor en Fichte que en Kant" (Kelly 1969: 20), al primero le resultó imposible aceptar la distinción de Rousseau entre "quimera" y "prejuicio" y la distinción de Kant entre "el final del hombre" y "el final de la naturaleza". Todo colapsa ante al poder de desarraigo de la voluntad soberana, y especialmente los reclamos del pasado en el presente.

En lo que Kelly correctamente llama "una de las piezas verdaderamente interesantes del criticismo de Rousseau" el *Versuch zu einer Kritik aller Offenbarung* (1792), Fichte escribió: "A través de la voluntad, y solo a través de la voluntad, el futuro es abrazado en el presente; solo a través de la voluntad, la concepción del futuro, como tal, se vuelve posible, y la voluntad no solo abarca, sino que también determina el futuro" (Fichte citado por Kelly 1969: 182). Para Fichte, Rousseau había demostrado que "los derechos del hombre eran también derechos de la razón" y que "la cuestión del derecho de ningún modo se decide ante el tribunal de la historia" (*idem*). Esto significaba que para Fichte el problema crucial era "por un lado, correlacionar correctamente con el "plan" teleológico de la historia, para bajar la ciudad desde el aire, y, por el otro, para demoler el patrón retrospectivo de

[65] Kelly podría haber dilatado la etimología de la palabra "quimera". El *Oxford Dictionary of English Etymology* (*ODEE*) rastrea el inglés "*chimaera*", a través del latín "*chimaera*" hasta el griego "*khimaira*", que era la palabra para "cabra, monstruo". Señala que está precedido por "*chimere*", una forma anglicada [*anglicized*] que proviene del francés "*chimère*". El inglés "*chimere*" se refiere a "una especie de tabardo, específicamente el usado por los obispos sobre el *rochet*", que está vinculado, sugiere el *ODEE*, al español "zamarra", es decir, un "manto de piel de oveja", y a la "*chimarra*" italiana, es decir, "traje largo". La ambigüedad esencial del pensamiento social de Rousseau es sugerida por el término que utilizó para caracterizar su alternativa a la condición social. ¿Cuáles eran las alternativas al estado social? ¿Regresión al hombre-bestia o la salvación trascendental a través de la gracia? La elección del término "quimera" para designar la alternativa vislumbrada sugiere que, como demuestra Kelly, Rousseau quería que fuera en ambos sentidos.

pasado-memoria-lamento en favor del progreso de una libertad "siempre postulada en el futuro" (Kelly 1969: 183). Fue el deseo de resolver este problema el que, cuando se fusionó con la "sensibilidad social" de este refugiado del "*ghetto* campesino", impulsó a Fichte hacia una afirmación de la política totalitaria.

En opinión de Kelly, Fichte no tuvo dificultad en creer que la historia tendía hacia la *igualdad*, en lugar de alejarse de la misma; aquélla, más que la *libertad*, era el objetivo elegido por la *propia* voluntad soberana de Fichte. No fue el final de la historia lo que molestaba a Fichte, fue el "tiempo medio ambiguo" entre el estado actual de la humanidad y del futuro previsto, el que requería orden. Y, de acuerdo con Kelly, fue la concentración de Fichte en este "tiempo medio ambiguo" lo que hizo de él el prototipo de esa marca de "política prometeica", de la que tanto Babeuf como Marx fueron exponentes. Aquí la "filosofía" queda envuelta fatalmente con "el espíritu de la época", el sentimiento con el pensamiento, la política con la profecía y la historia con el apocalipsis. Fue en el interés por la organización de este "tiempo medio ambiguo", por diseñar eficientemente el curso a través de este, que Fichte se vio obligado a dar prioridad a los medios sobre los fines, a argumentar "cada vez más estridentemente un liderazgo coercitivo de los sabios", para predicar una "política moralista y pedagógica" y promulgar una imagen de la nación alemana como "una escuela con una poderosa facultad, de cuyos miembros sería elegido un soberano *Zwingherr*" (20). Con Fichte, la "educación coercitiva" se convierte en el paradigma del "proceso histórico-político" (Kelly, 1969: 275).

Uno no puede evitar sentir, en el análisis de Kelly de la identificación fichteana del problema de la política con los de la pedagogía, los rastros de una crisis de nervios académica de una generación entera presionando para el reconocimiento. Ya en el Renacimiento, cuando "la clase de los escribas" –según la expresión de Mannheim –se liberó de su dependencia de la Iglesia, para convertirse en dependiente del soberano político a través del mecenazgo, la inclinación de los intelectuales fue la de confundir el problema político con el pedagógico y encontrar la solución al primero en las prácticas ofrecidas para la solución del último.[66] Maquiavelo había advertido contra los peligros de una fusión tan fatídica de esferas de actividad, cuyo único interés compartido reside en sus respectivas necesidades de oponerse a los controles eclesiásticos sobre ellos. Pero su advertencia tuvo poca efectividad, y en ningún lugar tuvo menos que a fines del siglo XVIII en Alemania, que anhelaba la liberación y la unificación ante la ausencia del requerido estado de mecanismo que los llevara a cabo, y en nadie tuvo menos efectividad aún que en Fichte, el "campesino" para quien el aprendizaje y la brillantez intelectual habían sido los medios tanto para la libertad como para el poder (cf. Kelly, 1969: 259-262).

Nadie era más sensible que Fichte a los impedimentos que bloqueaban el ca-

[66] Mannheim 1946: 9-11, 136-146.

mino de la asunción de Alemania al liderazgo moral y político del mundo. Fichte distingue tres tipos de "tensión" que deben ser resueltas para que los alemanes merezcan llamarse simplemente "*el* pueblo" (Kelly, 1969: 265): tensión de clase, tensión nacional y tensión histórica (Kelly, 1969: 263). La delineación fichteana de las dicotomías que residen en el interior de la vida cultural alemana, como nota Kelly, "prefiguraba gran parte de la historia ideológica europea" durante los siguientes ciento cincuenta años, la vasta fuente de debate y de batalla, como también la división seminal entre comunidad y humanidad, tendrá lugar en términos de "aquellos que poseen la Idea" y aquellos que no lo hacen; o bien en términos de naciones "históricas mundiales" y naciones "tributarias". Y Kelly tiene razón al enfatizar que:

> Cualesquiera sean los términos históricos concretos empleados, esto representa una lucha entre elementos aristocráticos o "productivos de valor" y otros serviles o improductivos. Cada instancia de este enorme combate tiene elementos peculiares propios, pero el despliegue completo de este problema se puede detectar dentro del desarrollo de pensamiento fichteano (Kelly, 1969: 264).

Pero donde Fichte –y el pensamiento político alemán en general– fracasó, fue en examinar críticamente lo que Northrop Frye llama "la agenda de trabajo" de su propia sociedad, para preguntar si las formas de trabajo sancionadas por la *praxis* social del tiempo y lugar propios son adecuadas para las tareas de la liberación humana para todo tiempo, o si tienen que ser cambiadas radicalmente en vistas a reconciliar la aspiración con la acción, la esperanza con la necesidad social. Como apunta Kelly correctamente, "Marx ha mediado el gran abismo entre "filosofía" y "vida" trasladando las intensas frustraciones del idealismo hacia las esferas del trabajo y de la privación física" (Kelly, 1969: 213). Fichte, por el contrario, cayó en la trampa de confundir la reforma política con los medios de rescate de la frustración socialmente causada (Kelly, 1969: 282). Es más, lejos de cuestionar la "agenda de trabajo" de su propia sociedad y de su tiempo, Fichte busca elevar un aspecto de él –el trabajo de los intelectuales– a un modelo del tipo de actividad que conducirá, no solo a la reforma del Estado sino a la liberación del hombre en su Reino. El Estado que él define como "medio para el establecimiento de una sociedad perfecta" (Kelly, 1969: 282), la relación básica entre los gobernantes y los gobernados que interpreta en analogía con la relación "maestro-alumno" (Kelly, 1969: 274) y "el plan de educación y el plan de gobierno", se identifican uno con el otro (Kelly 1969: 276).

Aquí está la falacia que –tal como Max Weber percibió correctamente– residía en el corazón de la relación del intelectual con la esfera del poder; aunque su alternativa, la distinción entre una "ética profesional" y una "ética de los fines últimos" apenas nos lleva más allá del lugar en donde Kant nos dejó hacia fines

del siglo XVIII.[67] Es la falacia que en general subyace a todos esos esfuerzos de los intelectuales por criticar la política de su propio tiempo y lugar, y de llevar las ciencias humanas y físicas a una conformidad con los ideales éticos formalmente afirmados, como el fin hacia el cual conduce la *praxis* política a través de la resolución de los problemas cotidianos. Como ha comentado Northrop Frye, casi todos los escritores de utopías "hacen que sus utopías dependan de la educación para su establecimiento permanente". Pero, como él señala, "la educación, considerada como una visión unificada de la realidad, capta a la sociedad por su forma inteligible más que por su forma actual y efectiva, y la utopía es una proyección de la habilidad de ver a la sociedad, no como un agregado de edificios y cuerpos, sino como una estructura de artes y ciencias.[68]

La originalidad de Rousseau como un pensador utópico, según Kelly, residía por un lado en su percepción simultánea de la inadecuación del orden social, y por el otro, en su rechazo de las artes y las ciencias como modelo para una forma alternativa de ordenar la comunidad humana. Kant, un hombre apolítico en una situación prepolítica, fusionó una vez más lo que Rousseau había tratado de mantener separado. Fichte terminó el proceso de fusión, pero en desventaja de la política misma. Él interpretó el mundo como un gran escrito escolar y la historia como una vasta empresa tutelar; y estableció al filósofo como el "hombre más elevado y confiable" cuya tarea de disciplinar a las masas tendrá fin solamente "cuando lo racional (o moral) se vuelva efectivo" (Kelly, 1969: 276). Así se traiciona a sí mismo como el esclavo consecuente de la "presunción de los intelectuales" que ha fastidiado a los políticos, para bien o para mal, desde la liberación de la *intelligentsia* [*intelligentsia*] de la dependencia formal del estado para su sustento. En el caso de Fichte, Kelly concluye, la sustitución de la política tutelar por lo que podría llamarse la política pragmática despejó el camino para la entrada del "utopismo y el quiliasmo" en la conciencia política moderna. En nombre del *Vernunftstaat*, puede ser justificado el *Notstat*; el estado-aula de Fichte es el heraldo del estado-cuartel, si es que las restricciones impuestas por las ambigüedades de Kant debían desaparecer. Tal como se prevé, el peligro que el intelectual profesional genera para las masas radica menos en el idealismo con el que critica la práctica política, es decir

[67] En "La política como vocación" Weber distinguió entre una "ética de los fines últimos" y una "ética de la responsabilidad", la primera se rige por compromisos absolutos, la segunda por una conciencia sostenida de las deficiencias humanas y la imposibilidad de realizar alguna vez valores absolutos en la tierra. Sin embargo, en "La ciencia como vocación" Weber tradujo la "ética de la responsabilidad" en términos que se aplicaban especialmente al científico y al intelectual, dejándolo con una "ética profesional" que comprometía al intelectual y científico con poco más que consejos de prudencia cuando le tocaba enfrentarse con las acciones premeditadas del líder político. Los ensayos están traducidos en Weber 1958: 77-156.

[68] Frye 1967: 37-38.

en su oposición del *ethos* al *kratos*, que en la relación paradigmática de maestro a alumno con la que configura su concepción de los patrones sociales deseables. En la esfera del poder, hay al menos una presunta igualdad moral, incluso si es la igualdad de los uniformemente condenados. Cuando el profesor sale a la arena política, él puede venir como el defensor de la libertad o de la opresión, pero casi siempre exige privilegios especiales para la casta a la cual él mismo pertenece. Esto no sucede necesariamente porque pueda haber fallado en criticar la "agenda de trabajo" de su propia sociedad, sino más bien porque no ha examinado críticamente la misma que proporciona la base de su propio estilo de vida. Cuando confunde los beneficios de su propio estilo de vida con la sociedad ideal del futuro, como lo hizo Fichte, corre el riesgo de desahogar en la humanidad una forma de opresión totalitaria tan indeseable a su manera, como todo lo proyectado por esos "utopistas" irracionales a quienes el profesorado se inclinada a considerar como los perpetradores del totalitarismo en su forma moderna.

Tal pudo haber sido la idea detrás de la advertencia de Hegel, en la introducción a la *Filosofía del Derecho*, de resistirse a ir a los filósofos para obtener soluciones a los problemas políticos actuales.[69] [70] Ciertamente suscribe su constante distinción entre el héroe político y el genio cultural en la historia de la civilización, y su creencia en la necesidad de juzgarlos con diferentes criterios morales. Y, como Kelly muestra, eso configura manifiestamente el sentimiento de Hegel de que Kant y Fichte eran oponentes más peligrosos que Schelling. Este último podría ser ignorado simplemente como "turbio", pero el muy "filosófico rigor" de Kant y Fichte "y las implicaciones de ese rigor para la actualidad... eran las fuentes de una *Schwärmerei* realmente peligrosa" (Kelly, 1969: 302).

El mejor acceso a Hegel, argumenta Kelly, es a través de Schiller, "quien "humanizó" y "desformalizó" a Kant", y de Schelling, de quien Hegel tomó su "búsqueda de la unidad", aún cuando criticaba los procedimientos propugnados por Schelling para tratar el problema (Kelly, 1969: 298-301). Para Kelly, Hegel es el

[69] Hegel 1952: 12-13.

[70] White se refiere al siguiente pasaje, que se encuentra en el *Prefacio*: "Estas relaciones infinitamente variadas que se construyen en la exterioridad gracias al aparecer en ella de la esencia, este infinito material y su regulación no son, sin embargo, objeto de la filosofía. Se inmiscuirá en cosas que no le conciernen y haría mejor en no dar buenos consejos sobre estos asuntos. Platón podría haber evitado recomendar a las nodrizas que no permanecieran nunca quietas, sino que mecieran siempre a los niños en brazos; y Fichte perfeccionar la policía de pasaportes hasta el extremo de establecer que en el pasaporte de los sospechosos no solo deberían constar las señas sino también tendría que dibujarse su retrato. En semejantes aplicaciones no hay que ver ninguna huella de la filosofía, que puede, por tanto, abandonar esta sabiduría extrema y mostrarse más liberal respecto de esta infinita cantidad de objetos. De este modo podrá mantenerse alejada la Ciencia del odio que la vanidad de saberlo todo profesa por una serie de circunstancias e instituciones, odio en el que se complace especialmente la mezquindad porque es el único medio que posee para llegar a un sentimiento de sí" [Hegel 2005: 18-19] [[MS].

"*reconciliateur manqué*", el filósofo que soñó más consistentemente en reunir "las relaciones legales y morales... en un todo ético". Entre la noción kantiana de "autocoerción" y la visión fichteana del "estado policial", ambas justificadas apelando a una humanidad realizada *Jenseits* [más allá, MS], Hegel vislumbra la posibilidad de actualizar la "razón práctica" en la "comunidad orgánica" viviente, en la cual el Estado servirá como una "protección amniótica para el intercambio" entre la "filosofía" y la "vida" (Kelly, 1969: 348). Para dignificar su fe en esta visión, sin embargo, Hegel tuvo que denigrar el ideal cosmopolita de Kant, así como el estrecho estatismo de Fichte, y su pensamiento fue a apoyarse en el concepto del *Volksgeist* que es el equivalente histórico de esa "eternidad presente" simbolizado por la imagen de "Cristo en la historia" (Kelly, 1969: 21).

En su examen de Hegel, Kelly declara abiertamente lo que considera el "problema" del idealismo en cuanto base de la filosofía política. En lugar de afincar al hombre en la naturaleza, dice, el idealismo comienza apelando al *concepto* de la libertad, abriendo así un abismo infranqueable entre la ciencia y la política. Si la *naturaleza* humana se considera como una "base impura para la teoría de la vida política", si la vida política se considera como el instrumento para reformar al hombre en nombre del ideal proporcionado conceptualmente, "entonces solo la metafísica puede ser convocada [*be summoned*] para destruir a la "física". Los hombres *deben* ser obligados a hacerse *dignos* de su propia "humanidad". Si el estado ideal vislumbrado se proyecta hacia el final del tiempo o se lo considera inminente en la aproximación "kairótica" del presente, la política se vuelve "intolerable". Según Kelly, Hegel percibió todo esto como una "implicación" del modo kantiano y fichteano de filosofar. Esta percepción lo convirtió en el enemigo del trascendentalismo en todas sus formas y de las políticas coercitivas que sirven a cualquier pasado o futuro generados en términos ideales. Así, Hegel emerge, ni como futurista ni como arcaicista en su filosofía de la historia, sino sobre todo como un *presentista*; y se revela, ni como radical ni como reaccionario en política, sino más bien como el más sofisticado conservador desde Aristóteles.

Pero "conservador" solo en el contexto de su reacción contra Kant y Fichte. Cuando se lo compara con los "pseudofilósofos" como Burke, De Maistre y Haller, sostiene Kelly, Hegel aparece como un radical genuino, especialmente en su "noción de razón", que consistentemente se inclina hacia el desarraigo [*uprooting*] de la tradición y hacia la sumisión de la *praxis* al poder disolvente del pensamiento viviente (Kelly, 1969: 323).

Aún así, el conflicto entre radicalismo y elitismo, que había impulsado a Fichte hacia la idea del estado policial, se resuelve en Hegel solo a costa de remitir el ideal de igualdad al servicio del ideal de libertad. Los hombres pueden *ser* libres *ahora*, si quieren, pero esto depende de la desigualdad funcional como una necesaria condición de la comunidad (Kelly, 1969: 340); en cualquier caso, la desigualdad

funcional era la única alternativa que Hegel podía imaginar en lugar de la política coercitiva que sancionaba la "teleología de igualdad" (Kelly, 1969: 22). Esto significaba que Hegel, como Kant, estaba a favor la libertad y la igualdad *solo en principio*; en el *ahora*, él avista la libertad genuina solamente para el filósofo, para el hombre de pensamiento. Para el resto de la humanidad podía reservarse solo la *libertad mediada* de la conciencia reconciliada con la *costumbre*, como la única autoridad moral que podía conocer. La costumbre, secundada y dirigida por la religión, era la popular "representación de la armonía" que mediaba entre la "*Sittlichkeit* del Estado y la eternidad de la sabiduría" para el hombre común (Kelly, 1969: 351). Por lo tanto, "lo que Marx más tarde castigó y respetó como el "opio del pueblo", había sido consagrado", y, al mismo tiempo, se convertía en el criterio para "juzgar el alboroto de los estados a través de la historia mundial" (Kelly, 1969: 351).

Esta modulación, desde el problema del conflicto entre libertad e igualdad, y radicalismo y elitismo, a la nueva consagración de la religión como el cemento que une el "alma simple" a la comunidad en una simbiosis de legalidad y moralidad, proporciona la clave para la lectura de Kelly de la filosofía hegeliana de la historia. Dado que Kelly se preocupa principalmente por la filosofía política de Hegel, es decir por la estructura estática que aparece al final de la reflexión de este sobre la vida social, el interés de Kelly se desvía del estado de ánimo heroico que atraviesa las consideraciones de Hegel sobre el proceso diacrónico mediante el cual esa estructura se constituye. De acuerdo con la moda intelectual en boga (y, sospecho, también con el humor del escritor), el análisis de Hegel de la "conciencia infeliz", su logro como el fenomenólogo de la *Trennung* (separación), *Entzweiung* (bifurcación), *Entäusserung* (alienación) y *Zerrissenheit* (desmembramiento), inevitablemente sugiere la posibilidad del interés de Hegel en hacer sentir a los hombres "en el mundo como en su casa" (véase Kelly, 1969: 296; 310-312). Pero concebir esta noción de estar "en el mundo como en su casa" en analogía con el yo que se vuelve íntegro gracias a una forma ideal de psicoterapia, es confundir las nociones de Hegel de *Vermittlung* (mediación) y *Versöhnung* (reconciliación) con ese concepto de *Ohnmacht* (impotencia) de la cual él era el enemigo implacable. No es de extrañar que Kelly vea a Hegel deduciendo su camino hacia la "quiescencia política" (Kelly, 1969: 309). Tal lectura estaría justificada si uno comenzara desde los presupuestos activistas de Marx o Nietzsche. Pero encontrar la importancia y la actual relevancia de Hegel en semejante "acomodacionismo" es quedarse en el pórtico [*portico*] de la "*polis-ecclesia*" [*polis-ecclesia*] que anhelaba, en lugar de penetrar en el santuario donde él celebraba una vida que era una unión de "acto" y "hecho", vivida en una resistencia trágica frente a cada condición social alcanzada.

Propongo aquí un *test*. Tomemos tres lecturas de *Hamlet* –siempre un buen papel reactivo de la posición de un pensador sobre el problema de la relación entre el pensamiento y acción–: la de Freud, de Nietzsche y de Hegel, respectivamente.

Los tres rechazaron la interpretación "*Sicklied o'er with the pale fund of thought*"[71] de la vacilación de Hamlet en vengar a su padre. Freud encuentra la dificultad en la peculiar naturaleza de la tarea asignada a Hamlet por el fantasma de su padre: Claudio, su padrastro, se le aparece como el representante de "los deseos reprimidos de su propia infancia. El odio que debería haberlo llevado a la venganza es reemplazado por el autorreproche, por escrúpulos de conciencia, que le dicen que él mismo no es mejor que el asesino a quien debe castigar".[72] Para Nietzsche, por el contrario, Hamlet es una representación del "hombre dionisíaco" atrapado por una aprehensión de la "realidad cotidiana". Hamlet ha "mirado demasiado profundamente en la verdadera naturaleza de las cosas" ha *entendido* y "ahora se encuentra reacio a actuar". En la lectura de Nietzsche, Hamlet no es víctima de deseos reprimidos sino de la claridad de visión: él *ve* muy claramente. Él sabe "que ninguna acción suya puede lograr ningún cambio en la condición eterna de las cosas", y considera la imputación de tal modo ridícula y degradante, que debería él establecer correctamente el tiempo, que está dislocado [*out of joint*]. Habiendo visto la verdad, Hamlet se da cuenta del "espantoso absurdo de la existencia" una aprehensión de la que puede ser liberado, dice Nietzsche, solo por el "velo de la ilusión", lo único que hace la vida posible.[73] Así, para Freud y Nietzsche, la vacilación de Hamlet es una consecuencia de su percepción de la verdad, una del *pasado* en el caso de Freud, una verdad *eterna* en el caso de Nietzsche; una *interna* para el primero, una *objetiva* para el segundo; una percepción *inconsciente* y una *consciente,* respectivamente.

Hegel discute extensamente *Hamlet* en su *Vorlesungen über Aesthetik*, pero para mis propósitos las breves referencias a la obra que se hacen en la *Phänomenologie des Geistes* serán suficientes. Aquí Hegel elogia a Hamlet por haberse permitido "vacilar en vengarse ante la revelación que le hace el espíritu de su propio padre acerca del crimen que le asesinó" en vistas a buscar "otras pruebas, con el argumento de que ese espíritu que se le revela también podría ser el diablo".[74] Esta ob-

[71] "Queda debilitado por la pálida cobertura de la preocupación". La estrofa de la cual forma parte es la siguiente: "*Thus conscience does make cowards of us all; /And thus the native hue of resolution / Is sicklied o'er with the pale cast of thought; / And enterprises of great pith and moment, / With this regard, their currents turn awry, / And lose the name of action." Acto III, Escena I*, 58-90. "Así, la conciencia nos hace cobarde a todos y el colorido natural de la resolución queda debilitado por la pálida cobertura de la preocupación, y las empresas de gran profundidad y empuje desvían sus corrientes con esta consideración y pierden el nombre de acción". En Shakespeare 2015: 292 [MS].

[72] Freud, 1938: 309-310.

[73] Nietzsche 1956: 51-52.

[74] Hegel 2010: 838. El pasaje aludido completo es el siguiente: "Por eso, la conciencia que es más pura que esta última que creyó en las brujas, y es más prudente y con más fondo que la primera, que confiaba en la sacerdotisa y en el bello dios, vacila en vengarse ante la revelación que le hace el espíritu de su propio padre acerca del crimen que le asesinó, y hace

servación tiene lugar en un pasaje en el que Hegel está analizando la autoridad de esas "voces" que nos llegan "de los dioses", ya sea a través del oráculo o del sacerdote, profeta o vidente. La "desconfianza" de Hamlet hacia el espíritu que parece ser su padre "tiene buenas bases", Hegel explica, debido a que la "conciencia conocedora" toma su posición, no en su propia certeza de sí misma ni en la supuesta esencialidad de la realidad objetiva, sino precisamente en su *oposición*.[75] Esta oposición de la conciencia frente a la realidad es revelada a la conciencia solo "por la acción, a través de hacer *algo*".[76] La "verdad" de esta oposición, sin embargo, es el "resultado final, de que ambas son igualmente correctas, y, por lo tanto, en su oposición (que se produce a través de la acción) están igualmente equivocadas". Pero, es "el proceso de la acción" el único que "prueba su unidad en el derrocamiento mutuo de ambos poderes y ambos autoconscientes personajes [*characters*]".[77] [78] Esta "reconciliación de la oposición consigo misma es el Leteo del mundo inferior en la forma de Muerte o el Leteo del mundo superior en la forma de absolución, no de la culpa (porque la conciencia no puede negar su culpa, porque el acto fue hecho), pero del crimen... Ambos son momentos de olvido [*forgetfulness*]".[79]

Pero la vida del héroe no *comienza* en el olvido freudiano o en el recordar nietzscheano. Comienza, para Hegel, en la aceptación de la unidad de la voluntad y el pensamiento que permite que el "acto" siga al "hecho" con consistencia tanto moral como estética. Todo se confirma en la respuesta de Hamlet a Horacio cuando, al borde de la resolución de la obra, recita un fragmento del cual ni la interpretación freudiana ni la nietzscheana de su anterior "vacilación" pueden dar cuenta. Cuan-

por buscar otras pruebas, con el argumento de que ese espíritu que se le revela también podría ser el diablo". En el alemán: Hegel 1968: 394 [MS].

[75] "Esta desconfianza está fundamentada, porque la conciencia que sabe se pone en la oposición entre la certeza de sí misma y la esencia objetual" [Hegel 2010: 841] [Hegel 1968: 395] [MS].

[76] En el texto original alemán no aparece este "hacer *algo*". Aquí traduzco la cita de White, que proviene de la traducción de Baillie ["by action, through doing *something*", Hegel 1961: 742], debido a que White –no Baillie– subraya el término "something" y por eso he preferido mantener la expresión en el castellano. Cf. la versión castellana y alemana: "La conciencia desvelaba esta oposición por medio de la acción; actuando según el saber manifiesto..." [Hegel 2010: 841]; en el alemán "Das Bewuβtsein schloβ diesen Gegensatz durch das Handeln auf; nach dem Offenbaren Wissen handelnd..." [Hegel 1968: 395] [MS].

[77] Hegel, *The Phenomenology of Mind*, transl. by J. B. Baillie (London, 1961), 740-741.

[78] La traducción al castellano es del texto que cita White, de la inglesa de Baillie. El pasaje en el que se encuentra, según la traducción de Gómez, es: "Pero la verdad de los poderes del contenido y de la conciencia, que entran en escena enfrentándose mutuamente, es el resultado por lo que ambas tienen igual derecho y razón, y por ello, también, igual falta de derecho y sinrazón dentro de su oposición, producida por actuar." [Hegel 2010: 843] "Die Wahrheit aber der gegeneinander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewuβtseins ist das Resultat, daβ beide gleiches Recht und darum in ihrem Gegensatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben" [Hegel 1968: 396] [MS].

[79] Hegel 1961: 743.

do Horacio dice: "Si a vuestro ánimo no le gusta algo, obedecedle. Yo me anticiparé a su llegada y diré que no estáis en condiciones", Hamlet le responde:

> Nada de eso: desafiamos a los augurios. Hasta en la caída de un gorrión hay una especial providencia. Si es ahora, no ha de venir: si no ha de venir, será ahora: si no es ahora, de todas maneras, vendrá: estar dispuestos es todo, puesto que nadie tiene nada de lo que deja. ¿Qué es dejar antes de tiempo?[80] [81]

Para Hegel, Hamlet es, paradójicamente, el hombre de *acción*, poseedor de una conciencia más fina del mundo que Orestes, Edipo y Macbeth. Y es solo una convención del criticismo encomendada nuevamente a la doctrina de la "conciencia infeliz" como la más alta a la que el hombre puede aspirar, la que consideraría la lectura freudiana como más plausible que la hegeliana.

Y es esa actitud mental la que parece gobernar la lectura que hace Kelly de Hegel, y de tal manera que lo lleva a extenderse en las reflexiones de Hegel sobre la trágica separación de la conciencia respecto del mundo, sin darse cuenta de la esencial visión *cómica* que guía sus reflexiones acerca de las diversas situaciones trágicas que constituyen la historia. El resultado es que Kelly tiende a posicionar las categorías hegelianas de análisis en los lados opuestos de un abismo conceptual y luego trata de superar la brecha por medio de los términos de su filosofía política, en la anticipación melancólica de que este esfuerzo de solución debe fallar. Pero seguramente este fracaso no es sorprendente, dado el hecho de que Hegel ya ha sido caracterizado como un "presentista" quien ha deducido su camino hacia la "quiescencia política". La entera dimensión de la *praxis* social, tanto de individuos como de grupos, concebida como innovación y creatividad, como también la construcción de un futuro diferente del presente sistema sociocultural ha sido excluida de la consideración. Pero es esta dimensión, precisamente, el aporte significativo de la filosofía de la historia de Hegel, esto es, el complemento activista a su filosofía política quietista. Y el único que le permitió reclamar que él había retratado el Espíritu del Mundo en movimiento, así como también que había delineado los componentes estructurales continuos que constituyeron los eternos momentos de cualquier comunidad digna de ese nombre.

Mi opinión es que, aunque trata de evitarlo, Kelly ha caído en la trampa en la que Karl Löwith y muchos otros cayeron, cuando pensaron haber entrevisto, detrás de la imponente estructura racionalista de la filosofía hegeliana de la historia, los residuos sublimados de la religiosidad cristiana.[82] No fue el espíritu trágico, sino cómico, el que Hegel celebró en su noción de historia filosóficamente com-

[80] *Hamlet, Acto V, Escena 2.*

[81] La traducción de ambas citas está tomada de Shakespeare 2015: 347 [MS].

[82] Löwith 1949.

prendida. Fue la comedia la que representó esa "autoconciencia" que "es la pérdida total del miedo a todo lo extraño y ajeno, y la pérdida completa de la realidad sustancial por parte de lo que es ajeno y externo". "Tal certeza", escribió, "es un estado de buena salud espiritual y de autoabandono a la misma, por parte de la conciencia, de una manera tal que, fuera de la comedia [clásica, HW], no se encuentra en ninguna parte".[83] [84] Es decir que, según Hegel se trata de una comedia humana, más que divina. Y si esto es así, todos esos esfuerzos para interpretar su filosofía de la historia como una sublimación, ya sea de la tragedia griega o del drama cristiano de la redención divina, están fuera de lugar.

La *quimera* que Hegel buscaba alcanzar era un liberador de la ansiedad que tanto la tragedia clásica como la doctrina de "Cristo en la historia" promovían en la conciencia moralmente responsable. Las quimeras que ocultaba su levita de burgués no era el "manto del obispo" de la iglesia, sino la "capa de cabra" del comediante. En una nota, Kelly cita a Koyré con aprobación: "La religión es la salvación, pero solo para gente feliz... Y Hegel pertenecía a la infeliz" (Kelly 1969: 322 nota 3). Podría haber recordado un comentario de Nietzsche: "Me caen bien los hombres serios, hombres que pueden reír *fácilmente*". Si bien es cierto que en la *Fenomenología* Hegel continúa su discusión acerca del espíritu cómico con una discusión acerca de la religión revelada, cuya ubicación en la secuencia sugiere la superioridad de la última sobre el primero, debe tenerse en cuenta que el conocimiento absoluto que se celebra por encima de ambos es una combinación de Historia y Ciencia; y que "juntos a la vez" son caracterizadas como "Historia intelectualmente comprendida".[85] [86] Si tenemos en cuenta el espacio en el que está llevada a cabo, la interpretación de Kelly de la filosofía de Hegel es de tal modo rica y brillante como difícilmente pueda encontrarse en inglés. Pero la pregunta que lo impulsa *a Kelly*, "¿Cómo es posible una política filosófica de la vida?" no era la pregunta que impulsaba a Hegel, y emprender un análisis de este último con esta pregunta a la vista, es predestinar al analista a la conclusión de que Rousseau, el no filósofo, no solo era más sensible [*sensitive*]

[83] Hegel 1961: 749.

[84] El párrafo por extenso dice así, en la traducción de Gómez: "Lo que esta autoconciencia contempla es que, dentro de ella, lo que adopta la forma de la esencialidad frente a ella, en su pensar, su existir y su hacer, más bien queda disuelto y abandonado, es el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo, la cual es, así, esa perfecta falta de temor y de esencia de todo lo extraño, y un bienestar y abandonarse al bienestar de la conciencia como no se encuentra en ningún sitio fuera de esta comedia" [Hegel 2010: 851] [Hegel 1968: 399] [MS].

[85] Hegel 1961: 808.

[86] En Baillie: "History intellectually comprehended". En la traducción de Gómez: "historia comprendida conceptualmente" (Hegel 2010: 921): "begriffene Geschichte" [Hegel 1968: 421] [MS].

sino también más sabio que el más sensible teórico de la historia que Occidente haya producido.

No es sorprendente entonces que, en su epílogo, Kelly vuelva a Rousseau, porque su sabiduría consistía en su negación consistente de la historia, de la política y de la cultura en nombre de un "sustituto de la naturaleza" que podía utilizarse para criticar aún cuando no pudiera usarse como base para la creación. Aquí tenemos una distinción implícita que se encuentra explícita en todos lados en la actual derogación liberal-conservadora de toda forma de sueño utópico; me refiero a la distinción entre mito, *ficción* y error, que permite la distinción ulterior entre el soñar socialmente responsable por un lado y el socialmente irresponsablemente por el otro. La discriminación entre el hacer-ficción, que se supone que es la verdadera provincia del "arte" y el hacer-mitos, que se supone que es el pecado que genera ideologías totalitarias, es un arma en la armería de todo intelectual que quiere un cambio social *en principio*, pero no *de hecho*, o al menos quiere un cambio social *a largo plazo*, pero no *ahora*. Para tales espíritus delicados, un lema apropiado sería: mejor antihistoria que metahistoria; o, para usar los términos de Kelly, mejor "quimeras" que "prejuicios".

"Al final", Kelly escribe, "me queda la sensación de que Rousseau puede ser el más relevante de nuestros cuatro pensadores". ¿Y por qué? ¿Es porque se opuso resueltamente a la historia, como lo hizo Kant, o la repudió abiertamente, como lo hizo Fichte? No, es porque: "Rousseau posicionó al hombre contra la historia, en un sentido, y, todavía en otro sentido, colocó al hombre en una historia que no podía convocar a favor [*summon*] o dominar" (Kelly, 1969: 359). ¡0, *sancta simplicitas* que encuentra consuelo en la paradoja! En una nota, Kelly sugiere que podríamos comparar de forma más provechosa a Hegel con Pascal que con Burke (Kelly, 1969: 325, nota 5). Ya ha sido hecho por Lucien Goldmann en una serie de obras (ninguna de las cuales aparece en la bibliografía de Kelly), pero en este caso, en gran medida para conectar a Hegel, a través de Kant, con Pascal en un lado y con Marx en el otro, como diferentes tipos de pensadores dialécticos, es decir, pensadores que reconocen que la reflexión socialmente responsable sobre la historia solo puede ser orientada-al-futuro, revolucionaria, voluntaria y científica a la vez.[87] "Ya no somos optimistas", escribe Kelly, "tampoco en el sentido kantiano: la diversidad del mundo y la enormidad de nuestros actos han oxidado la apodíctica ley moral". Tal vez. "La tiránica cruzada ascendente de Fichte no es la nuestra". Posiblemente, aunque uno quisiera que se especificara el referente de ese "nuestro". "Tampoco es la turbulenta pero soberana seguridad de Hegel". Aquí yo querría presentar una objeción y pedirle que hable por sí mismo.

[87] Véase Goldmann 1967: 283-287.

Aún así, es cierto que tendemos a "mirar alrededor en el desguace fascinante de nuestros artefactos... y tratamos de encontrarnos a nosotros mismos" y "para esta tarea, Rousseau es un compañero eminente". Pero esto no es porque él "no fundó ningún partido, especialmente ninguno *internacional*" y ciertamente no porque, aunque prefería "quimeras" a "prejuicios", "abandonó la esperanza de su realización". Todo esto va más allá, incluso del pesimismo estoico de Freud, y parece dejarnos en el mundo antiséptico de Schopenhauer donde, si se nos permite soñar, lo hacemos solo con plena conciencia de la creencia de que "era mejor no haber vivido en absoluto".

La molesta duda persiste: ¿estaban los idealistas alemanes realmente equivocados en su esfuerzo por elaborar un sentido de la historia, más allá de lo permitido por la ciencia empírica, por un lado, y más allá de lo requerido por el sentido común educado, por el otro? La respuesta a esa pregunta que generalmente es dada por la sabiduría académica convencional, tanto en filosofía como en historia, es un resonante "sí" y por las razones a las que el mismo Kelly finalmente apela: "La historia está probablemente más cerca de la variedad de formas de Herder, que de cualquier unión idealista de la vida y la divinidad creada o compuesta por el aparato conceptual" (Kelly, 1969: 357). Pero no necesitamos ser llevados a este consejo de resignación para estar de acuerdo con Kelly en su evaluación de Rousseau como "el más grande realista de todos" (Kelly, 1969: 360), y esto no porque Rousseau no fue defensor de la resignación, sino porque vio la necesidad de afirmar, en el momento *adecuado*, la autoridad del sueño por sobre la realidad, precisamente en la misma manera que lo hicieron Marx y Nietzsche. La "política prometeica" puede ser peligrosa, y doblemente peligrosa en una era de armamento atómico, pero puede ser la única alternativa a la "política logística" que ese armamento genera. Es ciertamente preferible a la alternativa "Sísifica" ["*Sisyphean*"] que, frente a los medios tecnológicos para aliviar el sufrimiento humano, se contenta con una planificación fragmentaria y establece un reparto escandinavo de la riqueza como los límites exteriores de sus aspiraciones oníricas.

Si estamos sufriendo por algo, puede ser por nuestra incapacidad para ver a través del mito de la "variedad de formas" que ha dominado nuestra conciencia histórica oficial desde mediados del siglo XIX. Como dijo Heine, "la indiferencia elegíaca de los historiadores y poetas no debe paralizar nuestras energías cuando estamos comprometidos con... la empresa" de validar "el derecho a la vida" contra los "reclamos de muerte petrificante, contra el pasado". Tampoco, agregó, los "intereses del presente, la lucha inmediata por los derechos del hombre, el derecho de la vida misma" debe ser sacrificado a las "visiones románticas de aquellos que nos

prometen felicidad en el futuro".[88] Pero esto no significaba que dejáramos de soñar *hacia adelante*, que debiéramos poner un límite a nuestra aspiración haciendo referencia al conocimiento realista de lo que ha sido y es. El "final de la ideología" puede que no indique tanto el "final del sueño utópico" como su comienzo legítimo. Porque, como Sartre se dio cuenta recientemente,[89] cuando la condición de escasez deja de ser una "condición natural" de la mayoría de la humanidad y se revela por lo que es en una condición de adecuación tecnológica para la solución del problema material, es decir, la condición *querida* por "otros" en el interés de sustentar los privilegios de "nosotros mismos", entonces puede que llegue el momento en que el sueño de la utopía sea más "realista" que la agonía egoísta de los detractores de la utopía. Si ya no podemos distinguir el sueño de la pesadilla, el sueño que es una expresión de una legítima aspiración humana, del sueño que es la imagen deformada de un deseo imposible, esto bien puede significar que hemos caído víctimas de una incapacidad total de soñar. En un pasaje de *La interpretación de los sueños*, Freud elogia la "sabiduría proverbial" que nos dice que "los sueños son espuma" (*Träume sind Schäume*).[90] Pero en otro elogia la sabiduría contenida en el proverbio que pregunta: "¿Con qué sueña el ganso?" y responde: "Con el maíz".[91] Es este último proverbio, más que el primero, lo que señala es el camino hacia la unión del marxismo y el psicoanálisis que Sartre está buscando. Y es este proverbio el que exalta los "prejuicios" de los grandes metahistoriadores –Kant, Fichte, Hegel y Marx– por sobre las "quimeras" de sus detractores que sueñan el sueño de la salud humana, la libertad y la igualdad solo para cosechar una sombría satisfacción en la revelación de la naturaleza evanescente del sueño, y devolvernos a la "realidad" más sabios, pero disciplinados, por habernos atrevido a soñar.

[88] Los fragmentos que escribió Heine sobre filosofía de la historia se encuentran reunidos en Heine 1950: 102. El pasaje citado está en el *Nachlass*; fue escrito en 1832.

[89] Véase el perceptivo ensayo de Gorz 1966.

[90] Freud: 1938: 216. Brill traduce "Schäume" como "bubbles" [burbujas, MS].

[91] Freud 1938: 215.

La *Lógica* de Hegel como Teoría de la Conciencia Figurativa

Para la mayoría de los lógicos contemporáneos, la *Lógica* de Hegel parece ser un error masivo o un enigma. No es sorprendente por tanto que los Kneales, en su exhaustivo examen de las doctrinas lógicas,[92] mencionen escasamente el nombre de Hegel. Este último tampoco recibe tratamiento alguno en el extenso artículo acerca de la historia de la lógica en *The Encyclopedia of Philosophy*.[93] Efectivamente, ambas obras están más preocupadas por describir los desarrollos en lógica que comienzan con Bolzano, Boole y De Morgan que por tomar nota de cada libro escrito en el cual la palabra "lógica" aparezca en el título. No obstante, estos estudios abordan, al menos brevemente, tanto a Kant como a Mill, ninguno de los cuales puede acreditarse por haber hecho alguna contribución significativa a la lógica formal. Acerca de por qué se deja de lado Hegel, solo podemos hacer conjeturas.

Por supuesto, las doctrinas lógicas de Hegel se encuentran íntima y abiertamente, a diferencia de la obra de la mayoría de los lógicos modernos, vinculadas con su metafísica, respecto de la cual la mayoría de los lógicos modernos (más preocupados por problemas abstractos que prácticos) tienen poca simpatía. Además, la lógica de Hegel es obviamente "*hot*" en un sentido ideológico, puesto que su lógica fue apropiada por la Izquierda como la base para su método analítico y como el órgano de aquella teoría que ha de guiar la *praxis* en el logro de la utopía socialista. Dado que la mayoría de los lógicos sospechan de toda posición ideológica, excepto de la propia –usualmente acomodaticia y no reconocida–, esta asociación de la lógica de Hegel con los objetivos e ideales de la izquierda lo hace doblemente sospechoso en su aspecto técnico. No es de extrañarse, entonces, que

[92] Kneale & Kneale, 1962. El soporte material de este trabajo es un escrito a máquina con modificaciones a mano. En ese original las notas de White se encuentran dentro del texto [MS].

[93] Cf. Edwards 1972. Se trata del volumen 5, páginas 397 a 483, de acuerdo con la segunda edición, a cargo de D. Brochert que reproduce el volumen de la edición de Edwards [MS].

Hegel sea completamente ignorado por aquellos historiadores de la lógica, para los cuales la disciplina se encuentra o bien en su desarrollo técnico más reciente, o bien deificada como la única lógica posible para el mundo moderno posindustrial.

En este ensayo no es mi propósito justificar la lógica de Hegel frente a los lógicos modernos, o considerarla como el órgano de la *praxis*, tal como muchos marxistas la consideran con frecuencia. Mi propósito es más modesto, es simplemente hacer la pregunta: ¿Sobre qué trata la *Lógica* de Hegel? Mi respuesta a la pregunta es que versa, ante todo y principalmente, *sobre el lenguaje figurativo*, lo que equivale a decir, sobre el discurso ordinario que utilizan los hombres en la vida de cada día para representar, analizar, tomar posesión de su mundo e incluso sostenerlo o cambiarlo. Esto no es decir que la *Lógica* no verse sobre aquellos conceptos de Ser, Nada, y Devenir que constituyen el asunto central manifiesto de la obra. Pues obviamente versa *también* sobre esto. Pero para que cualquier tema sea tratado adecuadamente en un discurso como el que constituye la *Lógica* de Hegel, es necesario que también verse sobre algo más. Este algo más, en el caso de Hegel, es el lenguaje figurativo, que sirve como el ícono con el cual quiere comparar los conceptos que analiza formalmente en vistas a establecer los conceptos mismos como la cuestión propia de la filosofía.

En orden a justificar mis conclusiones, debo hacer dos comentarios preliminares. El primero tiene que ver con lo que se encuentra implicado en la decisión de tratar el texto de Hegel como un discurso en prosa, el segundo con ciertos aspectos formales de ese texto.

Tenemos a disposición, obviamente, una multitud de análisis de la *Lógica* de Hegel, que van desde la paráfrasis de Stace[94] de los pasajes relevantes del corpus de Hegel, hasta la "formalización" de Michael Kosok[95] de los elementos principales del sistema; desde la crítica de Croce, a la fogosa –habría que ver si calificada– defensa de Marcuse. Pero en general estos análisis tienen poco efecto en la opinión que comparten los lógicos modernos, que consideran la naturaleza del sistema de Hegel como esencialmente retrógrada. Hegel es visto todavía, bien como una vuelta atrás a una noción de la lógica temprana (incluso prearistotélica), o bien como alguien que está jugando un juego que nada tiene que ver con la lógica en sentido propio.

No es mi propósito en este ensayo justificar la *lógica* de Hegel frente a los lógicos modernos o considerarla como el órgano de la práctica, tal como muchos marxistas la consideran con frecuencia. Simplemente voy a ofrecer una lectura de la *Lógica* como lo que es en forma más manifiesta, es decir, un discurso en prosa narrativa que busca ubicar al lector ante un campo de fenómenos (en este caso, el

[94] Stace1955 [MS].
[95] Kosok 1972 [MS].

del pensamiento filosófico), clasificar los elementos que aparecen en ese campo, especificar la sintaxis o los modos de relación que se obtienen entre aquellos elementos y explicar los significados profundos o latentes de las disposiciones y nuevas disposiciones perceptibles de estos elementos. En cualquier caso, este proyecto requiere dos comentarios preliminares. El primero tiene que ver con lo que está implicado en la decisión de tratar el texto de Hegel como un discurso en prosa narrativa, y el segundo tiene que ver con ciertos aspectos formales del texto mismo.

Tal como yo concibo un discurso, este no debe ser visto nunca como una simple representación, al modo de una imagen o reproducción espejada, de su obvio referente o asunto. Un discurso es siempre una representación *mediada* de la estructura del campo de fenómenos *sobre el cual* habla. Y la representación es mediada por el modelo conceptual que invoca, más o menos explícitamente como un ícono al cual vincular su referente manifiesto, de modo de proveer un término de comparación por medio del cual volver este asunto "familiar" para el lector. Así, por ejemplo, en la trillada metáfora "Mi amor es una rosa", el amado y la rosa son equiparados, no en un sentido inmediato sino solo en uno mediato, esto es, en la extensión en el cual ambos comparten los atributos de un tercer término no especificado (un concepto que es un destilado de las nociones de belleza, fragilidad, riqueza, preciosura, etcétera) al cual ambos se relacionan como especies de un género o clase. Considero que esta idea acerca de la naturaleza tripartita de toda expresión figurativa es un lugar común de la teoría de la metáfora; y la estoy extendiendo, de conformidad con la práctica de la teoría contemporánea de crítica textual, al análisis de discursos extensos en prosa, del tipo del cual la *Lógica* de Hegel será tratada como un ejemplo. Lo que deseo sugerir es que el referente implícito del discurso de Hegel en lógica, al que este vincula tácitamente el campo de conceptos lógicos que es su objeto manifiesto de análisis, es el lenguaje figurativo mismo y, más específicamente, los modos tropológicos de metáfora, metonimia, y sinécdoque que la teoría retórica de su tiempo tomaba como las formas genéricas de todo uso del lenguaje figurativo.

Este es el primer comentario preliminar. Lo que implica es que todo discurso en prosa debe ser leído como una especie de alegoría en el cual el nivel literal del texto es provisto por un significado específico al referirlo al menos a un nivel figurativo diverso, en el cual está situado el ícono que sirve como un segundo referente (con el cual es comparado el primer referente). El propósito del análisis de todo discurso en prosa narrativa debe ser el de identificar este ícono y especificar el significado alegórico del texto.

Ahora bien, el segundo comentario preliminar tiene que ver con ciertos aspectos formales del texto de Hegel. Por "texto" me refiero más bien a la *Lógica Breve* que a la *Grande*, es decir, a la que sirve como el primer volumen de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, el cual lleva el mismo título que aquel de la "*Lógica*

Grande" (*Wissenschaft der Logik*),[96] pero difiere en un aspecto muy importante. A diferencia de la "*Lógica Grande*", la "*Lógica Breve*"[97] viene provista con un prólogo narrativo que constituye una sumaria historia virtual del itinerario de la lógica en la filosofía desde Aristóteles a Jacobi. Este prólogo tiene el propósito (o al menos el efecto) de "ubicar" al propio sistema de la lógica de Hegel (y la concepción de la

[96] En castellano, Cf. Hegel 2015. Existe también una traducción anterior de R. Mondolfo: [Hegel 1993] cuya primera edición remonta a 1968. Por la "Lógica Grande" (en inglés conocida como "*Greater Logic*" o "*Larger Logic*") se entendía hace algún tiempo, como señala White, la *Wissenschaft del Logik* (*Ciencia de la Lógica*), que fue publicada originalmente en tres libros: la *Doctrina del Ser* en 1812, la *Doctrina de la Esencia* en 1813 y la *Doctrina del Concepto* en 1816. En 1832 se publica póstumamente la segunda edición de la *Doctrina del Ser*. La edición de Duque en Abada ha traducido la *Doctrina del Ser* de 1812, resaltando las variaciones respecto de la edición alemana de 1832 y la *Doctrina de la Esencia* de 1813 en un primer volumen [Cf. Hegel 2011], y la *Doctrina del Concepto* (1816) en un segundo volumen [Cf. Hegel 2015]. La edición de Mondolfo, en cambio, traduce la *Doctrina del Ser* de 1831 en un primer tomo y la *Doctrina de la Esencia* de 1813 y la del Concepto de 1816 en un segundo tomo [Hegel 1993] [MS].

[97] La "Lógica Breve" (en inglés conocida como "*Lesser Logic*") se refiere, como dice White, a la condensación de la *Ciencia de la Lógica* en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Esta *Enciclopedia* es la única obra de Hegel que ofrece una mirada sinóptica de todo el sistema hegeliano. Integra así en forma condensada –y en algunos casos recortada, como es el caso de la *Fenomenología del Espíritu*– todas las obras que Hegel hasta ese entonces había publicado en forma aislada, pero aquí como parte del sistema (*Fenomenología del Espíritu, Ciencia de la Lógica, Filosofía del Derecho*). Durante gran parte del siglo XX circulaban traducciones en diversos idiomas de la "Lógica Breve". En el idioma inglés White toma como referencia la de Wallace (Hegel 1904), en cambio, de la *Ciencia de la Lógica* o "Larger Logic" la primera traducción al inglés (Johnston & Struthers) data de 1929. La *Enciclopedia*, a su vez, tiene tres ediciones originales en vida de Hegel: 1817, 1827 y 1831. Al castellano solo se encuentra traducida la de 1831, por R. Valls Plana (existe una traducción anterior en Editorial Porrúa). La edición de 1827 y la de 1831 incorporan el "Concepto previo" o "*Vorbegriff*", sobre el cual se centra principalmente este trabajo de White. [MS]. Toda la edición de la *Enciclopedia* presenta tres niveles textuales: en forma superpuesta con las divisiones por secciones, el texto se divide en parágrafos con un cuerpo principal, seguido generalmente de una Observación [*Anmerkung*] de Hegel. En numerosos parágrafos nos encontramos también, en tercer lugar, con uno o más agregados [*Zusätze*] por parte de los primeros editores de la obra de Hegel luego de su muerte. Esos agregados están tomados de los apuntes de diversos alumnos sobre la base de las clases de Hegel. White trabaja con una edición alemana de la *Enciclopedia* que incorpora estos agregados [Hegel 1970 Enz]. Puesto que en la bibliografía hegeliana se discute el estatuto de la autoría de esos agregados –que, por otra parte, en su mayoría son una amalgama de diversas lecciones sostenidas en distintos años– la edición de la Editorial Meiner no los coloca en el texto de la *Enciclopedia* y publica por separado la reconstrucción de las lecciones de acuerdo a los años en que fueron impartidas. Sin embargo, los "agregados" o *Zuzätze* de la edición que utiliza White siguen teniendo su valor. Primero porque como el subtítulo de la *Enciclopedia* lo indica ("para uso de sus clases"), Hegel limitaba la autonomía del libro y remitía para su adecuada comprensión a lo que explicaría en clase –esa era la idea de los primeros editores de la obra después de la muerte de Hegel–; segundo, porque estos agregados han tenido de hecho una historia efectual que son casi parte de la obra tal como se presentó en el siglo XIX y XX. Las ediciones que tenemos a disposición en castellano no incorporan los Agregados o *Zusäzte*. Pero al parecer R. Valls Plana tenía lista una traducción para publicarlos en volumen aparte [MS].

filosofía que sanciona) en un contexto histórico. Así el texto de Hegel se despliega a lo largo de dos ejes, diacrónico y sincrónico, en un movimiento doble que, no obstante, se revela sucesivamente en las dos secciones de este libro, la histórica y la analítica o estructural.

Esto no quiere decir que esté faltando una dimensión diacrónica en la sección segunda, o analítica, del texto, ni que esté faltando una dimensión sincrónica en la sección primera, o histórica. Pero en cada sección, una de las dos dimensiones es sublimada para proveer la base estructural del discurso tal como este aparece en un tiempo y espacio que son puramente textuales. Por "un espacio y tiempo que son puramente textuales" me refiero al *tempo* de articulación y la estructura de relaciones que se pueden descubrir, no *in res* o entre los objetos *sobre los cuales* habla el texto, sino más bien en el orden de las palabras y los significados que transmiten con los límites del texto mismo.

Por ejemplo, cuando Hegel quiere transmitir alguna noción de su comprensión de un *proceso de desarrollo*, sea en lógica o en filosofía en general, con frecuencia toma como recurso alguna metáfora que sugiere más una situación estática o continuidad que una situación de cambio o discontinuidad. Así, comentando acerca de la evolución de la filosofía a lo largo de la serie de sus diversas encarnaciones sucesivas y sistemáticas, observa:

> Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo particular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular (*Logic*, 15, 24-5).[98]

No debe pensarse que la fuerza de esta representación de las relaciones entre el todo de la filosofía y sus diversas partes (o encarnaciones) deriva de su manifiesta caracterización figurativa como "un círculo de círculos". Por el contrario, la aptitud de la metáfora de "un círculo de círculos" deriva del hecho de que ella apunta a un ícono, al cual la relación de las partes con el todo se encuentra vinculado tácitamente, y que no es otra cosa que el tropo lingüístico de la sinécdoque, del cual la figura del habla es ella misma un ejemplo de instanciación.

[98] Puesto que se trata de un párrafo aparte y extenso he utilizado aquí la traducción de Valls Plana [Hegel 1997: §15]. En caso contrario, salvo que se indique, traduzco directamente del inglés, tal como es citado por White de la edición de Wallace [Hegel 1904]. En todos los casos he preservado entre paréntesis, en el cuerpo del texto, la referencia a la traducción de Wallace, tal como se encuentra en el original de White. En los casos en que White hace referencia directamente a la edición alemana, he pasado la nota a pie de página con la referencia adaptada a las convenciones de esta presente edición [MS].

Lo que este breve parágrafo hace es "condensar" (en el significado freudiano de la palabra) la historia entera de la filosofía en el espacio de la formulación discursiva. Somos invitados a considerar la historia entera de la filosofía como si ella pudiese figurarse en la imagen de "un círculo de círculos", la cual no es tanto una figura de desarrollo sino más bien un tipo de actualización en el lugar.

De hecho, la figura es profundamente ahistórica en sus implicaciones, del mismo modo en que la noción de un sistema en el cual el todo se encuentra totalmente presente y completo en sus partes es profundamente no-espacial en sus implicaciones. Lo que aquí aparentemente está siendo referido, esto es, el desarrollo actual de la filosofía en el tiempo, no podría haber existido efectivamente jamás en otro lugar que no sea en la formulación verbal en la cual ella se encuentra caracterizada figurativamente. Esto es lo que entiendo por "un tiempo y espacio que son puramente textuales". El discurso de Hegel, como todo discurso de prosa narrativa, no habla directamente sobre su supuesto tema, sino siempre indirectamente, siempre mediado por el contenido del discurso mismo.

Ahora bien, el contenido del discurso, que distingo del asunto o referente del discurso, es producto de aquellos procesos de condensación, desplazamiento, consideraciones de representabilidad [*representability*] y elaboración secundaria que la hermenéutica freudiana ha identificado como las estrategias de la imaginación poética, sea del soñar como del caminar despierto. Toda narrativa histórica, como toda novela, se da su forma manifiesta mediante procesos como este. La teoría lingüística contemporánea sugiere que los mecanismos de estos procesos deberían especificarse ulteriormente como los tropos y figuras del habla que utilizamos en el discurso ordinario para imponer una semblanza de orden en aquellos campos de experiencia que, como la historia, están demasiado llenos de datos, son muy caóticos en su estado no procesado, como para mostrar algún significado o incluso coherencia. Para aquellas áreas de la experiencia todavía no codificadas por protocolos de lenguajes que porten la autoridad sea de la ciencia o de la sabiduría convencional, es siempre una cuestión de caracterizarlos figurativamente, en vistas a volverlos objetos potenciales de representación y análisis, antes de que pueda emprenderse cualquier representación de ellos en un discurso en prosa o de cualquier análisis de ellos por métodos científicos.

Fue una marca del genio de Hegel, sugiero, que haya percibido la relación entre el lenguaje figurativo por un lado y todo sistema formal del uso del lenguaje, como la lógica o la convención terminológica de los diferentes sistemas filosóficos [por el otro], y haya intentado explicarla en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Lógica*. Además, él generaliza su idea de esta relación en vistas a utilizarla como una regla sintáctica virtual para decodificar el "significado" de la historia de la filosofía en particular y la de la historia de la civilización en general.

Déjenme ilustrar lo que tengo en mente mediante un par de ejemplos. La sección histórica de la *Lógica* consiste en una consideración de lo que Hegel llama las tres actitudes fundamentales del "pensamiento hacia la objetividad". Su "consideración", señala, tiene "la incomodidad de poderse hacer solamente de manera histórica e inferencial". Pero, observa, ella intenta mostrar "de qué modo las preguntas que los hombres se han formulado... acerca de la naturaleza del Conocimiento, sobre la Fe, y similares –preguntas que ellos imaginan que no tienen conexión con pensamientos abstractos– son reductibles efectivamente a simples categorías, las cuales primero se han esclarecido en la Lógica" (*Logic*, §25, Obs). Estas "simples categorías" que "primero se han esclarecido en la Lógica", son, sostengo, los modos de la caracterización tropológica tomados en su inmediatez en la operación del lenguaje y pensamiento figurativos.

La primera de estas actitudes es la de la metafísica prekantiana en general, la cual procede bajo la creencia incuestionada de la adecuación del pensamiento a su objeto y por tanto "se dirige directamente a los objetos, toma los materiales suministrados por los sentidos y la percepción; y entonces, creyendo este resultado como verdadero... es contenido" (§26, p. 60). Su actividad principal era la asignación de predicados a lo absoluto (§28, pp. 62-3). Pero, Hegel señala, "los predicados mediante los cuales el objeto será determinado son suplidos por los recursos del pensar imaginativo (*Vorstellung*)" (§28, pp. 63-4).[99] Puesto que no había criterio para determinar cuál de un conjunto dado de predicados era el correcto, el pensamiento en este modo tendía o bien a multiplicar los predicados *ad infinitum*, o bien a refugiarse en el dogmatismo y simplemente imponer un conjunto de predicados en el pensamiento como la verdad y negar otros.

Ahora bien, Hegel deja en claro que las limitaciones de esta actitud del pensamiento hacia la objetividad derivan del hecho de que ella toma literalmente lo que son solo simples enunciados metafóricos. Ya había definido *Vorstellungen* como "las metáforas (*Metaphern*) de los pensamientos y de los conceptos" (*Logic*, §3, p.7).[100] Y en esta crítica de la vieja metafísica, enfatiza que su debilidad reside en su fracaso en reconocer la naturaleza *meramente* metafórica de sus conclusiones sobre lo absoluto. Más específicamente, al final ella intenta "aprehender los objetos

[99] En el alemán: "Dies ist dann aber eine äußerliche Reflexion über den Gegenstand, denn die Bestimmungen (die Prädikate) sind in meiner Vorstellung fertig und werden dem Gegenstand nur äußerliche beigelegt" [Hegel 1970 Enz: §28 Zusatz, 96] [MS].

[100] [nota de HW:] Cf. Hegel 1970 Enz: §3, 44-5. El traductor al inglés traduce aquí *Vorstellung* como "ideas" [*ideas*] mientras en otras instancias del mismo pasaje lo traduce por "representaciones mentales" [*mental representations*], "impresiones" [*impressions*], y "concepciones figurativas" [*figurative conceptions*]. Es claro, en cualquier caso, que por '*vorstellen*' Hegel entiende algo cercano al tipo de pensamiento imaginativo que asociamos normalmente con el habla figurativa, y la metáfora en particular.

de la razón con las categorías abstractas y finitas del entendimiento" (§36 Ad.).[101] Al percibir que "el pensamiento solo constituye la esencia de todo lo que es" (§36 Ad.),[102] pero a su vez al identificar el pensamiento con el entendimiento, abstrae las categorías del entendimiento y las vuelve predicados del absoluto.

Pero el entendimiento, arguye Hegel, no obstante, abstraído en pensamiento sobre aquel, es "todavía finito" [§36 *Zusatz*]. Inevitablemente, entonces, por fuerza queda excluida "la variedad de todas las cosas particulares, que lo limitan y lo niegan" (§36 *Zusatz*). Por un tipo de lógica implícita en la metáfora misma, entonces, la vieja metafísica, "en lugar de ganar lo concreto" se "estanca en una abstracta [esto es, HW] *identidad*" (§36, p.75).[103] La particularidad que queda suprimida en toda ecuación metafórica, en el interés por subrayar la similitud entre especies, es suprimida ulteriormente por una búsqueda de la *identidad* en la cual *toda* particularidad, toda concreción y toda variedad serían eliminados. En esta adhesión a lo abstracto, la vieja metafísica encontró su límite, y generó (o convocó) su antítesis, la cual, en la segunda "actitud del pensamiento a la objetividad", volvió a afirmar el derecho de lo particular. En la exposición de Hegel, esta actitud es ejemplificada por el Empirismo moderno por un lado y la Filosofía Crítica de Kant por el otro.

Ahora bien, el modelo estructural que subyace a la caracterización que efectúa Hegel de este segundo momento en el desarrollo de la filosofía es, sugiero, aquel modo tropológico del lenguaje figurativo (y por tanto de un tipo de pensamiento figurativo) llamado metonímico. Lo que toda metonimia sugiere –literalmente, "transferencia de nombre" sobre la base de la experiencia de la repetida observación de la contigüidad de dos entidades entre las cuales se efectúa la transferencia– es la captación de la diferencia en una similitud. Cuando el nombre de la parte de una cosa es sustituido por la cosa entera, como en el caso de "cincuenta velas" por "cincuenta barcos" o "corona" por "monarca", eso se realiza bajo el auspicio de una noción, no de la similitud de las cosas designadas por los nombres, como en la metáfora "Mi amor *es* una rosa", sino de su diferencia. La figura es llamativa precisamente *porque* se entiende que las cosas designadas por los nombres son *diferentes* una de otra. No obstante, la transferencia es apta y permitida por la contigüidad de las cosas que relaciona los dos nombres involucrados en la transferencia.

[101] Hegel 1970 Enz: §36, 106: "sie die Vernunftgegenstände in abstrakte, endliche Verstandesbestimmungen faβte" [MS].

[102] Hegel 1970 Enz: §36, 106: "der Gedanke allein die Wesenheit des Seienden sei" [§36 *Zusatz*] [MS].

[103] En el alemán: "Diese Metaphysik, anstatt zur konkreten Identität zu kommen, beharrte auf der abstrakten; ...". Tanto el texto alemán como la traducción de Wallace distinguen entre una identidad abstracta y una identidad concreta. No reserva la identidad solo a la abstracción [MS].

Ahora bien, este tipo de relación entre cosas, esto es, diferencia *y* contigüidad, es lo que se encuentra implícito en la caracterización hegeliana de las dos formas que asume la segunda actitud del pensamiento hacia la objetividad, tanto en Hume como en Kant. Los viejos metafísicos, observa Hegel, dirían por ejemplo que "El alma... es simple". Entonces Hegel continúa remarcando:

> Así, la simplicidad atribuida al alma significa mera y cabal simplicidad, de la cual la diferencia se encuentra excluida: diferencia, o, en otras palabras, composición, puesto que es el atributo fundamental del cuerpo, o de la materia en general (§37, p. 77).[104]

Por "composición" [*composition*][105] Hegel entiende la noción de que el todo no es nada más que la suma de sus partes, cada una es diferente de las otras, pero relacionadas en el modo de la contigüidad. De esta noción procede la fe del Empirismo en nuestra habilidad para "encontrar el elemento universal y permanente en lo individual" en tanto "aprehendido por los sentidos" y la forma especial de "análisis" que cultiva el Empirismo:

> En la impresión de los sentidos tenemos un concreto de varios elementos, cuyos diversos atributos esperamos pelar uno por uno como las capas de una cebolla. En ese desmembrar de la cosa, se entiende que estamos desintegrando y despedazando lo que estaba aglutinado, y no agregamos nada más que nuestro acto de desintegración... Aún así... esos atributos... adquieren la forma de la universalidad al efectuarse su separación... [Y así, el Empirismo] transforma lo concreto en algo abstracto (§38, p. 79).[106]

La crítica formal de Hegel a esta posición consiste en la afirmación de que "la vida solo puede existir en lo concreto y en lo uno. No es que podamos prescindir de esta división, si nuestra intención es comprender... El error consiste en olvidar que es solo la mitad del proceso, y que el punto principal es la reunión de lo que ha sido partido" (§38, pp. 79-80).[107]

No voy a demorarme en la concepción hegeliana sobre el lugar de Kant en esta categoría de pensamiento, pero noto solamente que, para Hegel, el mérito de Kant reside en su logro de la distinción entre el entendimiento y la razón, cada uno con su objeto propio, para el primero "lo finito y lo condicionado", para el otro "lo infinito y lo incondicionado" (§45, pp. 92-93).[108] Kant no pudo re-unir [*re-unite*] los dos aspectos de una única realidad que había diferenciado él en aquel modo

[104] Hegel 1970 Enz: §38 Zusatz, 107 [MS].

[105] *Zusammengesetztheit*, Hegel 1970 Enz: § 37 Zusatz: 107 [HW].

[106] Hegel 1970 Enz: §38 Zusatz, 109 [MS].

[107] Hegel 1970 Enz: §38 Zusatz, 110 [MS].

[108] Hegel 1970 Enz: §45 Zusatz, 122 [MS].

(§60, pp. 115-116).[109] Pero la Filosofía Crítica, concluye Hegel, tuvo "un gran mérito negativo: haber convencido de que las categorías del entendimiento son finitas en su rango, y que todo proceso cognitivo más allá de sus límites no llega a la verdad" (§60, pp. 119).[110]

Considerado de esta manera, el Empirismo y el dualismo de la Escuela Crítica representan formalizaciones de ese modo figurativo de aquella realidad abarcadora dada en el tropo de la metonimia: diferencia y contigüidad son las formas de relación que se presume que gobiernan todas las cosas; el tomar la parte por el todo, el efecto por la causa, el fenómeno por el noúmeno, o lo individual por la especie, estas son las maneras que se necesitan para dar sentido a una realidad relacionada de este modo entre sus diversos aspectos. El tropo de la metonimia, entonces, subraya y genera *tanto* las válidas intuiciones contenidas en el Empirismo *como* los errores que alimentan y las limitaciones que padecen. La suficiencia relativa de esta segunda actitud del pensamiento hacia la objetividad, comparada con la primera actitud, aquella de la vieja metafísica, resulta del grado superior de autoconciencia frente al problema de relacionar lo mismo con lo diferente (o lo universal con lo particular) que alcanza el pensamiento figurativo en el tropo mismo de la metonimia.

En la mera metáfora, la dialéctica que gobierna la relación entre lo mismo y lo diferente presupuesta en la aserción, en el nivel literal, de la identidad de las dos cosas que son comparadas, permanece oscura y solo reconocida figurativamente. En el modo de la caracterización metonímica de la realidad, el problema de la relación entre lo mismo y lo diferente es llevado a la conciencia en la captación de diferencias esenciales entre cosas que, primero el lenguaje figurativo y luego el pensamiento formal mismo, deben anular, en sus esfuerzos por abarcar la naturaleza de la totalidad. Pero esta captación de la totalidad toma la forma *o bien* de la enumeración de las cosas en su particularidad como elementos de una serie relacionados por mera contigüidad (Hume) o por una aserción de que la diferencia misma es el atributo esencial de la relación del pensamiento con su objeto (Kant). Esta es una condición que ni el sujeto pensante ni el objeto que piensa puede tolerar, sugiere Hegel, y entonces el pensamiento pasa a una tercera actitud hacia la objetividad, representada por el Intuicionismo (Jacobi, los Románticos, Descartes), que afirma que *unidad* de todas las cosas con todas las demás, de tal modo que la mera recepción de los datos de los sentidos se concibe como suficiente para captar la verdad que ella contiene o manifiesta.

Pero aquí también el pensamiento es guiado y construye sobre un modo tropológico específico de figuración, en este caso, el de la sinécdoque, el cual,

[109] Hegel 1970 Enz: §60 Anmerkung, 143 [MS].
[110] Hegel 1970 Enz: §60 Zusatz 1, 146 [MS].

irónicamente, es el mismo que usa Hegel en su caracterización del desarrollo de la filosofía en término de "círculo de círculos". Pero con esta *diferencia*: mientras que, en la formulación de Hegel, la parte es representada figurando la estructura del todo, en la actitud del Intuicionismo, la parte y el todo son concebidas como completamente *idénticas*, de forma que el pensamiento se vuelve idéntico con la percepción, el cuerpo con el espíritu, y así con el resto. En síntesis, Hegel dice que en esta actitud "debemos dejar de lado todo lo que distingue especialmente el pensamiento por un lado de la creencia y la intuición por el otro" (§63, pp. 124-25).[111] Es más: "la filosofía del saber inmediato va tan lejos con su mirada unilateral que llega a afirmar que el atributo de la existencia, incluso en la percepción, está inseparablemente unido a la concepción que tenemos de nuestros propios cuerpos y de las cosas exteriores..." (§64 p. 126).[112] Hegel insiste: eso no es *como si* el "atributo de la existencia", incluso en la percepción, *no* estuviese "inseparablemente unido a la representación de mi cuerpo y de las cosas exteriores". Más bien, se trata de que esta conexión aún debe ser *probada* por la filosofía más que simplemente aseverada como una verdad sostenida por la *fe* (§64 126-7).[113] La actitud del Intuicionismo no ofrece pruebas de esta conexión, sino que meramente afirma: "Lo que descubro en mi conciencia" es idéntico con "la conciencia de todos" e incluso se "hace pasar como la naturaleza misma de la conciencia" (§71, p. 134).[114] Ahora bien, la convicción que da forma a la actitud intuicionista, es decir que la percepción y la conciencia están "inseparablemente unidas a la concepción que tenemos de nuestro cuerpo y de las cosas exteriores", es, en el modo de ver de Hegel, válido, en la medida en que funciona. Aquí se afirma lo que el modo tropológico del uso figurativo sinecdóquico asume solo tácitamente, esto es, que la estructura y la cualidad del todo puede ser representada como siendo reflejada o reproducida en la parte. Este es el mismo modo con el cual, cuando Marco Antonio, en la oración fúnebre, dice que su "corazón" está "allí en el féretro con César", quiere decir que su ser entero ha sido así transportado, no meramente su cuerpo (que sería el caso si "corazón" fuese entendido en términos metonímicos del cuerpo) ni sus emociones (si "corazón" fuese solo una metáfora de *ellas*). Esta es la razón por la cual Antonio "debe hacer una pausa" en su oración "hasta que él [su corazón] vuelva a mí".

Lo que es válido en el Intuicionismo, entonces, es la percepción que refleja y por la cual establece el uso del modo sinecdóquico en el lenguaje ordinario, es decir figurativo. Esta percepción consiste en la captación de la unidad de la totalidad que nos hace posible recoger ["*gather up*"] y figurar la esencia del todo en una

[111] Hegel 1970 Enz: §63, 150 [MS].

[112] Hegel 1970 Enz: §64 Anmerkung, 152 [MS].

[113] Hegel 1970 Enz: §64 Anmerkung, 163 [MS].

[114] Hegel 1970 Enz: §71, 160 [MS].

imagen de una de sus partes. Este modo de figuración difiere de los modos de la metáfora y de la metonimia de la manera precisa en que el "Silogismo de la necesidad" difiere del "Silogismo cualitativo" y del "Silogismo de la reflexión" respectivamente. Y en efecto, pienso que se puede probar que el análisis de Hegel de estos tres tipos de silogismo no es otra cosa que un intento de especificar las estructuras lógicas de los tropos de la metáfora, metonimia y sinécdoque (Ver § 181-192, pp. 314-29).[115] Tal como los analiza Hegel, resumiendo, los silogismos de la cualidad (esto es, "ser definido"), de la Reflexión (esto es, de "totalidad" ["*Allness*"], y de Necesidad (esto es, de determinación) constituyen formalizaciones de las relaciones entre cosas presupuestas por el entendimiento, el cual no va más allá de los límites de "imágenes generalizadas" (*Vorstellungen*). Lo que Hegel se propone hacer, en la segunda sección –analítica– es poner "pensamientos (*Gedanken*), categorías (*Kategorien*)", y "nociones adecuadas [*Begriffe*]" en lugar de esas "imágenes generalizadas". En el proceso, explica los modos de relación que el entendimiento presupone como posibles y que el lenguaje figurativo mismo lo dota en virtud de *su* capacidad adecuada para captar el orden de cosas en un orden de palabras.

Esta formulación del objetivo de Hegel en cuanto teórico de la lógica parecería hacer de él un precursor o anticipador de la moderna teoría lingüística estructural, tal como ha sido desarrollada desde Saussure hasta Jakobson, Benveniste, Ginette, Todorov y otros. Y confieso que emprendí mi lectura de Hegel por el tipo de interés en problemas de estilística que representan estos autores. Pero no pienso que mi identificación de los tropos como los referentes latentes del discurso de Hegel en lógica sea anacrónico o, en caso de serlo, lo sea sin provecho. Ella queda como mínimo justificada por las observaciones explícitas de Hegel en teoría del lenguaje, en la *Fenomenología*, en la *Enciclopedia* (Parte Tercera), como también en la *Lógica* misma.

Hegel insiste siempre en la prioridad de la poesía sobre la prosa, tanto en el sentido histórico como analítico, en la naturaleza figurativa de aquel Entendimiento fuera del cual la Razón adquiere su propia forma y cuyas categorías la Razón toma como su objeto de reflexión. En su discusión acerca de la relación entre el lenguaje y las cosas en la *Tercera Parte* de la *Enciclopedia*, en un pasaje que Findlay considera "uno de los más sorprendentes en Hegel" (Findlay, *Hegel*, p. 308), este último expone una teoría de la nominación, de los signos y la significación que Saussure mismo podría haber aceptado sin graves reservas.[116] [117] Aquí "pensar"

[115] Hegel 1970 Enz: §§181-192, 331-345 [MS].
[116] Cf. Hegel: 1971: §§ 459-463, pp. 212-22 [HW].
[117] Cf. Hegel 1970 Enz: §§ 459-463 [MS].

y "nombrar" son identificados como momentos de un proceso continuo[118] [119] y sugiere que es el "instinto lógico" mismo el que "hace surgir la gramática" (p. 215, §459 *Obs.*),[120] una idea repetida en la *Lógica*, en la sugerencia de que los niños aprenden los rudimentos de la lógica en el aprendizaje de sus lenguas nativas.[121] Cómo llevar el pensamiento figurativo al estatuto del pensar puramente conceptual era justamente la tarea de la *Lógica* de Hegel. No es implausible que, por tanto, en su reflexión sobre la naturaleza del pensamiento figurativo, Hegel haya llegado a una conceptualización de los *modos* posibles de tal pensamiento que correspondían a lo que la teoría retórica de su época (ciertamente desde Ramus al menos) había identificado como los tropos de la metáfora, la metonimia y la sinécdoque.

Es más, la teoría retórica de la época de Hegel proveyó una teoría de la generación de una a partir de la otra, comenzando con la metáfora y procediendo a través de la metonimia hacia la sinécdoque.[122] No estoy proponiendo que Hegel haya tenido esta teoría en mente cuando emprendió su análisis de las formas del Entendimiento o que haya "tomado prestada" la noción de la relación generativa de los tropos de uno al otro en las bases de su entramado [*emplotment*] de la historia de "las actitudes del pensamiento hacia la objetividad" antes de la dispensación kantiana. Perfectamente puede haber ideado su propia teoría de los modos dominantes de figuración a partir de su reflexión sobre el Entendimiento y haber llegado por su propio análisis a una noción de su relación generativa de una a otra.

En cualquier evento, en cualquier análisis de los que Hegel realizó de la conciencia humana en sus esfuerzos prácticos por relacionarse con el mundo, en cualquiera de los modos de conciencia que según Hegel pueda ser considerado como menor al plenamente "filosófico", es siempre alguna noción de los tropos la que le provee el modelo estructural de la profundización y elaboración de esos esfuerzos. Eso es tan cierto de sus caracterizaciones de las etapas a través de las cuales pasa la historia mundial como de sus caracterizaciones de las fases a través de las cuales se desenvuelve cada etapa.

Pero aquellos de ustedes que conocen los escritos de Hegel sobre historia recordarán inmediatamente que se encuentran algunas asimetrías curiosas en sus entramados de las diferentes etapas de la historia. Por ejemplo, la etapa oriental tiene cuatro fases (china, india, persa y egipcia), como lo tiene también la historia occidental (griega, romana, medieval cristiana y moderna). En las primeras tres

[118] Cf. Hegel 1971: 217-20; esp. 220, donde escribe: "Es en el nombre donde pensamos" [HW].

[119] § 462, Observación: „Es ist in Namen, daβ wir denken". Wallace traduce en la misma dirección: "We think in names" [MS].

[120] Hegel 1971 Enz: § 459, 272. [MS].

[121] Cf. *Logic*, §21, p. 241, *Enciclopedia* §21 *Zusatz* [HW].

[122] Cf. el tratado de Pierre Fontanier, cf. Fontanier 1968 [HW].

fases de cada etapa, la conciencia humana mantiene una relación con el mundo que corresponde a la estructura de la metáfora, metonimia y sinécdoque tal como son analizadas en la *Lógica* bajo el aspecto de las formas del silogismo del entendimiento. Pero la última fase de la etapa oriental, la egipcia, no corresponde sino del modo más superficial a la última fase de la etapa occidental, la europea moderna. Y esto se debe a que en la caracterización que efectúa Hegel de la cuarta fase de la etapa oriental, aparece un cuarto modo tropológico. Es aquel de la ironía, el cual genera la relación "absurda" que la conciencia mantiene con el mundo cuando una forma dada de su efectuación histórica está pronta a morir.

La ironía surge cuando el pensamiento se encuentra en sus últimas fuerzas, habiendo agotado las modalidades posibles de relacionarse con el mundo proporcionadas por las modalidades de figuración que le están disponibles mientras permanezca atado a la limitación del Entendimiento aislado. La cultura europea se acercó a esta condición de ironía y a un sentido de su propio absurdo hacia fines del siglo XVIII, una condición representada en la filosofía por el escepticismo de Hume, el dualismo de Kant y el intuicionismo de Jacobi. Pero ella trascendió esta condición por el lado práctico en la Revolución Francesa y por el lado teórico en el propio descubrimiento de Hegel de la relación dialéctica entre la conciencia y el mundo. La *Filosofía de la Historia* de Hegel es irónica solo respecto a aquellos períodos en el pasado en los cuales el pensamiento había fracasado en llegar a la etapa de la conciencia representada por el descubrimiento de la Razón de que ella está *en* el mundo y que tiene su hogar allí. Este descubrimiento, que Hegel acredita para su época más que solo para sí mismo, proporciona los fundamentos racionales para trascender la infelicidad que el agotamiento de una figuración dada del mundo causaba inevitablemente al pensamiento.

Del mismo modo en su *Lógica*, Hegel se propone revelar la verdadera relación entre el Entendimiento y la Razón y encuentra en esta revelación la clave para comprender la relación de la Razón con el mundo que ella habita. Estos descubrimientos son lo que permiten a Hegel mirar con ironía a todo sistema filosófico anterior al suyo. Pero su ironía es benigna y no maligna, puesto que en su lógica Hegel proporciona una clave para la comprensión de los modos en los cuales su filosofía es una sola con aquellas que la preceden - como una parte de "un círculo de círculos" en el cual el todo está presente en todas las partes, igualmente pleno e igualmente completo. Y así concebida, la historia de la filosofía es una "noble sinécdoque" en el mismo modo que lo es la historia. La cuarta fase en la historia occidental, como la "cuarta actitud del pensamiento hacia la objetividad", que ejemplifica la propia lógica dialéctica de Hegel, salva a la conciencia humana de una caída en la condición "absurda" en la cual una parte dada de la totalidad de la experiencia es "fetichizada" cuando es tomada por el todo.

En mi interpretación de la estructura del discurso de Hegel sobre lógica, pues, estoy sugiriendo que los tropos del lenguaje figurativo funcionan como los íconos de los diversos momentos que Hegel discrimina tanto en el campo de la filosofía, considerado como una estructura sincrónica, como en las diversas fases a través de las cuales este campo pasa en el *proceso* de su articulación en historia. Por tanto, la *Lógica* tiene un significado estructural profundo o latente que deriva del uso que hace Hegel de los tropos como los modelos con los cuales los momentos o las fases del campo se encuentran tácitamente vinculados, de modo de volverlos familiares a la comprensión del lector del discurso, previo al análisis de la estructura conceptual de estos modos de pensamiento presentados en la segunda mitad de su libro. Llamo "retórico" a este referente estructural profundo porque se conforma a los protocolos usados por los teóricos de la retórica en la época de Hegel para sus análisis de las modalidades del discurso figurativo. Los análisis de estos retóricos proporcionan una virtual "*póetique de la prose*" que Hegel requiere para sus análisis de aquella "*prose du monde*" que era el objeto del arte, la ciencia, la filosofía y la religión por igual.

Para cerrar, querría invocar dos elementos más de evidencia en defensa de mi caracterización de la estructura profunda de la *Lógica* de Hegel. Esta evidencia consiste en dos aplicaciones de las categorías de la *Lógica*, una de ellas manifiestamente retórica en su orientación, la otra retórica en forma latente, por parte de uno de los más perceptivos lectores de Hegel: Karl Marx. El primero aparece en la famosa Segunda Parte del Capítulo I de *El Capital*, en la discusión de las Formas del Valor; la segunda en *El 18vo Brumario de Luis Bonaparte*.

Déjenme comenzar recordándoles las cuatro formas de valor discriminadas por Marx en su análisis del fetichismo del oro en el Capítulo I de *El Capital*. El problema, tal como él dice, es el de identificar las "formas" de valor y las relaciones entre ellas e interpretar estas formas en vistas a mostrar cómo la forma final (la monetaria del valor) deriva de la forma original, elemental o equivalente. La forma Elemental del valor, recordarán ustedes, es representada como un simple enunciado de equivalencia entre dos cantidades de dos *mercancías* ($xC^a = yC^b$). Antes que nada, quiero notar que, tal como se expone, esta forma no es presentada como un símil o como un análogo. No se sostiene que xC^a es *análogo* a yC^b, sino que se trata de un enunciado de equivalencia [*equivalence*]. Se afirma que xC^a es *igual* [*equal*] a yC^b, pero, aunque la equivalencia *parecería ser* de la naturaleza de la identidad [*identity*] cuantitativa, en efecto, como Marx deja en claro, se afirma tácitamente una identidad de *cualidad*. Lo que *parece ser* una equivalencia *meramente* cuantitativa, enmascara de hecho una identidad cualitativa. xC^a *es* yC^b en su esencia. Pero esto es obviamente *erróneo* desde el punto de vista empírico, puesto que una cantidad dada de grano *no* es idéntica [*identical*] con una cantidad dada de pan. Lo que se afirma es la identidad de la cantidad de trabajo socialmente necesario para

la producción de una cantidad dada de grano, por un lado, y una cantidad dada de pan, por el otro. Este es el cambio cualitativo de los envoltorios cuantitativos que se afirman ser iguales en el nivel figurativo de la ecuación. En otras palabras, lo que tenemos, en la estructura de la Forma Equivalente de Valor, es una *metáfora*, precisamente similar a la expresión metafórica: Mi amor *es* una rosa o un hombre *es* un lobo. Pero, tal como lo ve Marx, esta metáfora no es tomada figurativamente, en el modo en que las metáforas se suponen que son, sino literalmente, esto es, como un enunciado de una efectiva equivalencia cualitativa.

De este modo somos llevados al análisis de lo que Marx denomina "el lenguaje de las *mercancías*", la clave de la comprensión de lo que es la penetración en la naturaleza del uso del lenguaje figurativo con el cual Hegel lo ha provisto en su *Lógica*. Porque la formulación de la Forma Equivalente de Valor, que como dice Marx, nos proporciona la clave del acertijo de la Forma del Dinero y del Fetichismo del Oro, no es otra cosa que la estructura del uso metafórico. Lo que *dice* la Forma Elemental es que xC^a y xC^b, aunque son diferentes en apariencia, esto es, en atributos de especies, son idénticas en su esencia genérica. Esta última, entonces, se encuentra tanto presente como ausente en la mercancía, tanto revelada como ocultada, por la aserción de que xC^a *tiene* un valor pero que este valor puede caracterizarse solo en términos de su equivalencia con el presunto valor de otra mercancía. Pues al poner A en una "relación de intercambio con alguna otra mercancía de un tipo diferente", la Forma Equivalente de Valor "no exhibe la identidad cualitativa y la proporcionalidad cuantitativa que existe entre A y todas las demás mercancías" (Marx, 1962: *Cap.* I, 33). Esta es la razón por la cual, dice Marx, la Forma Equivalente para expresar el valor de cualquier mercancía debe verse como "únicamente un término en una serie indefinidamente larga de esas expresiones elementales, cada una de las cuales difiere de todas las demás" (Marx, 1962: 34). La aserción de la equivalencia de todos los términos en la serie, a pesar de su diferencia manifiesta, es lo que permite el "valor... por primera vez para mostrarse en su verdadera luz como una gelatina de labor humana indiferenciada" (Marx, 1962: 34-5). Consecuentemente, una mercancía dada "es ahora llevada a una relación humana... con el mundo de las mercancías en general" (Marx, 1962: 35). Y al ser llevadas a esta relación con "el mundo de las mercancías en general" toda mercancía dada es preparada para la inclusión con la Forma de Valor en la cual todas las mercancías son equiparadas con un término singular en la cadena. Y Marx observa:

> La forma generalizada del valor relativo, abarcando las mercancías en su amplitud, convierte a la *mercancía* singular que es separada del resto como equivalente, en la equivalencia general. Su propia forma corporal es su encarnación visible, la forma-crisálida social generalizada... de toda labor humana... la labor que se hace objetiva en el valor de las mercancías no es solo presentada bajo su aspecto negativo como una labor en la cual todas

> las formas concretas y las cualidades útiles de la labor actual no han sido tenidas en cuenta. Su propia naturaleza positiva es expresamente develada. Es la reducción de todo tipo de labor actual a sus características comunes del hecho de ser labor humana, de ser el gasto del poder de la labor humana (Marx, 1962: 39-40).[123]

Así las bases están listas para la transición de la forma monetaria de valor, cuando el dinero mismo es puesto aparte como la mercancía en términos de la cual se vuelve equivalente el valor de las demás mercancías. Cuando esto ocurre, tenemos las bases para el Fetichismo de las Mercancías que adopta el "misterio" del valor de las mercancías. Esto da lugar a la cuarta, o absurda, forma de valor, "absurda" porque ella "vela en lugar de develar el carácter social de la labor privada o individual, y así esconde las relaciones sociales entre los productores individuales" (Marx, 1962: 49). Pero solo es "manifiestamente absurda", porque "cuando los productores de sacos, botas, etc., llevan estas mercancías a una relación con" alguna mercancía en particular como el oro, "es precisamente en esta forma absurda que la relación entre su propia labor privada y la labor colectiva de la sociedad se devela a sí misma a ellos" (Marx, 1962: 49).

Ahora bien, no estoy tan interesado por la adecuación o no de la teoría del valor que constituye el análisis de Marx sobre las formas de valor, como por la "lógica" del análisis. Puesto que Marx dice:

> La dificultad en comprender la naturaleza de la forma del dinero no es otra cosa que la dificultad para comprender la naturaleza de la forma general equivalente, la naturaleza de la forma generalizada del valor, la naturaleza de la forma C. Pero la forma C es *deducible de* la forma B, la forma extendida del valor; la cual, a su vez, deriva de A, la forma elemental... (Marx, 1962: 43).

Pero ¿cuál es la naturaleza de esta deducción y de esta derivación? Tiene algo que ver con las maneras posibles de conceptualizar la relación entre la forma y el contenido de las mercancías. En el análisis de Marx estos modos se revelan tropológicos en su naturaleza, es decir, precisamente, los modos de caracterización utilizados en el lenguaje figurativo para relacionar atributos y esencias de cosas en general en *ausencia* de un conocimiento absoluto sobre sus *verdaderas* naturalezas. Por tanto, la Forma A, la Forma Equivalente, revela poseer la estructura de la relación presente en toda Metáfora; la forma B, la estructura de las Metonimias, y la Forma C, la estructura de las Sinécdoques, los tres principales tropos del lenguaje figurativo discriminados en la teoría retórica como la clase de nombres de las figuras del habla en general.

Así, en la Forma A, tenemos un tipo de expresión metafórica representado por

[123] White corrige la versión inglesa de este pasaje. Al parecer pasa aquí a la traducción supervisada por Engels en alguna de sus ediciones. Indica al costado "p.66" [MS].

la figura usada para caracterizar a alguien amado cuando es “equiparado con” una rosa. Es un enunciado acerca de la mera equivalencia ante la diferencia de especies con el propósito de subrayar aquellos atributos que comparten dos entidades y que los vuelven igualmente valiosos como objetos de deseo o afecto. Aquí la modalidad es la de la continuidad ante la aparente diferencia. En la Forma B, por contraste, tenemos la estructura de la relación presupuesta en toda Metonimia, o cambio de nombre efectuado sobre la base de la mera contigüidad de los objetos que sirven como término de la ecuación. En la Forma C, finalmente, la estructura de la relación presupuesta es la de Sinécdoque, en la cual se efectúa una reducción del todo a una parte o la inflación de una parte al estatus de un todo por medio de la aserción tácita de que comparten cualitativamente atributos esenciales. La Forma C es “derivable” de la Forma B, y la Forma B “deducible” de la Forma A solamente en virtud del hecho de que toda Metáfora contiene en sí misma la potencialidad de conversión tanto a una Metonimia como a una Sinécdoque, dependiendo de que la diferencia o la similitud afirmada en el enunciado original, o equivalencia, sea tomada o no como determinante.

Que la “lógica” que subyace al análisis de Marx de las formas de valor es una lógica de uso figurativo es algo que sugiere él mismo en aquellos pasajes extraños en los cuales atribuye personalidad y la capacidad de hablar a las mercancías, tienen un aspecto de “lienzo” en la “levita”, reflexiona en ello y percibe (*prosopopeya*) con él, y “reconoce en la levita el alma bella del valor semejante al propio del lienzo” (Marx, 1962: 22). “De manera semejante”, dice entonces Marx, “A no puede asumir el aspecto de la majestad de un rey para B, a menos que, a los ojos de B, la idea de ‘majestad’ llegue a asociarse a la forma corpórea de A, lo cual significa que ‘majestad’ deberá cambiar aspectos, cabello, y otras muchas características, cuando un nuevo rey asume el trono” (Marx, 1962: 22). Y concluye:

> Vemos que todo lo que nuestro análisis del valor de las mercancías nos ha dicho, es revelado por el lienzo mismo en la medida que este entra en relación con otra mercancía, la levita. Este trasmite sus pensamientos en el único lenguaje que conoce, el lenguaje de las mercancías (Marx, 1962: 22).

Esta entera primera parte de *El Capital* es, querría sostener, poco más que un análisis de este lenguaje de las mercancías, que es un ejemplo de uso figurativo, cuya clave es la teoría de los tropos que provee la “lógica” gracias a la cual el significado verdadero de toda caracterización figurativa del mundo será develado. Y pienso que Marx está siguiendo a Hegel aquí en forma muy precisa y cuidadosa, al percibir que la esencia de la lógica dialéctica no es otra cosa que el órganon proporcionado por la teoría de los tropos para el análisis del lenguaje figurativo en general.

En *El 18[vo] Brumario de Luis Bonaparte,* Marx –luego de una virtuosa obertura– pasa a una recapitulación sumaria de lo que él llama el “bosquejo general” de las

"fases que atravesó la Revolución Francesa desde el 24 de febrero de 1848 hasta diciembre de 1851". Discierne tres fases: el período de febrero; el período de la Asamblea Nacional Constituyente, esto es, desde el 4 de mayo de 1848 hasta el 28 de mayo de 1849; y el período de la Asamblea Nacional Legislativa, que duró desde el 28 de mayo de 1849 hasta el 2 de diciembre de 1851. Existe por supuesto un cuarto período, aquel inaugurado por el "18vo Brumario" de Louis Bonaparte, "en el cual el proletariado es derrotado y removido al último plano, e irónicamente la "revolución" misma es consumada, según Marx, en lo único que podía transformarse, es decir, en la "farsa" de las pretensiones "napoleónicas" de Bonaparte.

Podría pensarse que los cuatro actos en los cuales Marx divide la trama de su narrativa de la Revolución de 1848-51, son proporcionados por los eventos mismos –y así lo son en un sentido. Pero lo que hace de ellos los "actos" de un proceso dramático comprensible, con fases inaugural, transicional y terminal identificables– lo que permite a Marx entramar su secuencia de los eventos como una "farsa" o tragicomedia –de tal modo de hacer que este entramado sirva como un relato "histórico" comprensible de los eventos– es la caracterización que hace Marx de la naturaleza de cada una de sus fases. Es esta caracterización la que le permite tratar a las fases como momentos o etapas en un proceso dialéctico por el cual progresivamente se disipa la "confusión" original del período de febrero de modo tal que el verdadero "contenido" del movimiento revolucionario, su naturaleza burguesa esencial, con todas sus "absurdas" contradicciones, pueden ser develadas.

Lo que es remarcable sobre Marx en su análisis de los procesos históricos es el uso que hace de esta misma "lógica" para caracterizar las fases de cualquier transformación histórica. Podemos ver esta lógica en funcionamiento en *El Manifiesto Comunista*, en su estudio tanto de las fases de la historia de la civilización como de aquellas de la evolución del socialismo; y en *El 18vo Brumario de Luis Bonaparte*, en su caracterización de las fases a través de las cuales pasa la Revolución desde febrero de 1848 hasta el establecimiento de la forma "absurda" de gobierno impuesta por Louis Bonaparte.

A la fase de febrero Marx la llama el "prólogo" a la Revolución: "la república parecía ser una cuestión de rutina. Cada partido la construía a su manera... el proletariado puso su estampa en ella y la proclamó una república *social*" (Marx, 1959: 22). La estructura de esta fase corresponde a la estructura de la Forma Equivalente de Valor explicada en *El Capital* en el modo de la Metáfora. En ella se mantiene la ilusión de la unidad social, de la similitud esencial de las partes de la totalidad social, incluso a pesar de que la naturaleza *ilusoria* de este sueño de unidad es explícitamente señalada en el hecho de que el "gobierno improvisado, él mismo declaró que era *provisional*" (Marx, 1959: 21). Esta continuación del *ideal* del "republicanismo social" y de la *realidad* afirmada por él mismo como de naturaleza "provisional" es interpretada por Marx como una relación forma-contenido. La forma de

igualdad social signaba meramente la tipificación de la Revolución del '48 como perteneciente a la clase de las "revoluciones modernas". El contenido verdadero, la esencia de la Revolución, ya está signada en su conciencia de la inadecuación del "material disponible" para la realización del ideal proclamado (Marx, 1959: 22).

Esta inadecuación queda en manifiesto a lo largo de la segunda fase de la Revolución, en la cual los elementos de la sociedad se deshacen en un montón de facciones contendientes, dispersadas a lo largo de un campo de posibilidades y estableciendo relaciones entre ellas de mera contigüidad. Esta dispersión alcanzó su culmen en la Insurrección de Junio (Marx, 1959: 23). La fase de "equivalencia", por tanto, da lugar a la fase de "extensión", una condición reflejada en las actividades de la Asamblea Nacional, que engendró una multitud de experimentos y maniobras que no tuvieron ningún propósito fundante central, excepto su propia salvación, y terminó en "naufragio". Aún así, más allá de esta confusión y del efecto "nivelador" de la supresión de los insurgentes de Junio, ya está dada la base para la (Generalizada, o Reductiva) tercera fase. La supresión de los insurgentes de Junio "reveló que aquí *república burguesa* significa el despotismo ilimitado de una clase sobre otras clases" (Marx, 1959: 24). Por lo tanto, "la sociedad se salva en la medida en que el círculo de sus gobernantes se contrae, ya que un interés más exclusivo se mantiene frente a uno más amplio". Esto prepara el suelo para la cuarta, y final, "absurda" fase, correspondiente a la estructura de la Forma Monetaria del Valor en la exégesis de *El Capital*, en la cual "la escoria de la sociedad burguesa forma la *santa falange del orden* y el héroe Caprulinski se instala en las Tullerías como el "salvador de la sociedad" (Marx, 1959: 26).

Ahora aquí, tal como en nuestra consideración del análisis de Marx de las Formas de Valor, estoy menos interesado en la adecuación de esta interpretación de un proceso histórico específico que en la lógica que da forma al análisis. Mi punto de vista es que este análisis converge perfectamente con la lógica dialéctica expuesta por Hegel como el órganon de todo filosofar históricamente autoconsciente y que los elementos del análisis representan formalizaciones de los elementos del discurso figurativo.

En la medida en que yo sepa, nadie ha remarcado la similitud, hasta el punto llegar a una identidad virtual, entre la estructura del análisis de Marx de la Revolución de 1848-1851 y la estructura de su análisis del fetichismo del dinero (u Oro) en el Capítulo I, Parte Primera, de *El Capital*. Todavía las similitudes son destacables, no solo por la comprensión que proveen de la concepción de Marx acerca del método dialéctico de análisis, sino también por la perspectiva que pueden proporcionarnos acerca de la naturaleza de la concepción que tiene Hegel de la lógica que Marx puso por encima de la convencional de Aristóteles y de los Escolásticos, es decir la lógica de la identidad y la contradicción, aquella que Kant creyó que era un órganon eternamente válido del pensamiento filosófico, y que Hegel, no menos

que Mill, pensó que era capaz de limitar a campos específicos del conocimiento. Esta nueva lógica de Hegel, que los Kneales en su exhaustiva historia ni siquiera se dignaron mencionar, y que Althusser insiste en que fue correctamente entendida solo por dos pensadores después de Hegel, esto es, Marx y Lenin (tres pensadores, si incluimos a Althusser) era ciertamente entendida como una lógica de la existencia y de los procesos existenciales, tal como Marx la percibió. Si ella fue entendida (o puede ser legítimamente entendida) como una lógica del proceso histórico "sin sujeto" o una de la conciencia del proletariado, como Althusser sostiene en la base de *su* lectura de las notas de Lenin sobre *su* lectura de Hegel, es otra cuestión.

En este artículo, he sugerido solamente que la lógica de Hegel es una del lenguaje figurativo, una del lenguaje natural por el cual la conciencia humana capta el mundo en el que habita, construye una realidad adecuada a sus objetivos e intenciones, y así ocupa el único mundo en el cual, como dice Hegel, puede "sentirse en casa", porque es su propia construcción. La lógica de Hegel, así construida, es una lógica de mediación, pero de mediación a su vez removida, es decir de mediación mediada a sí misma, por la simple razón de que el primer instrumento de mediación de la Conciencia en relación con el mundo que *ella* habita es el lenguaje figurativo mismo. El mundo debe ser captado por la conciencia antes de que pueda ser transformado por la acción. Y esto significa que solo puede ser captado por las figuraciones más o menos adecuadas a sus estructuras reales. Esto no se debe solamente a la naturaleza de la totalidad es incognoscible a toda conciencia finita sino porque la relación entre la conciencia y su mundo cambia constantemente en virtud de los esfuerzos de la conciencia por acercarse al mundo tanto mediante el conocimiento como mediante la acción.

A esto se debe que la lógica tradicional, la de la identidad, contradicción y razón suficiente, es *solo* una lógica *formal*, de conceptos, más que una lógica del ser de la existencia. Nosotros captamos el mundo en figuras, metáforas, imágenes, antes que nada. Así después tratamos nosotros de llegar a la realidad, captada figurativamente, hacia el estatus de conceptos, para dejar al descubierto el núcleo de la verdad que reside tras el envoltorio de la metáfora. El objeto de la conciencia, que es la verdad, reside, insiste Hegel, tanto en la religión como en la filosofía. Se trata de la misma verdad, si bien presentada en formas diferentes: en imágenes, en conceptos figurados (*Vorstellungen*) y en conceptos desvestidos de su ropaje figurativo. Este desvestir los conceptos de su ropaje figurativo, es el trabajo de la filosofía, para el cual una lógica dialéctica, la del lenguaje figurativo, es el órganon. El lenguaje natural o figurativo es siempre adecuado a su referente porque es una reflexión sobre aquel referente y al mismo tiempo su creador. Y la lógica de la realidad es una dialéctica porque el lenguaje mismo, en sus formas figurativas, espeja la contradicción de la relación de la conciencia con el mundo en el que habita. Y considerado así, la lógica de Hegel es una del error creativo del lenguaje en sus

dimensiones ordinarias, es decir, *activas*. El lenguaje es acción. Como tal, es el objeto verdadero de toda lógica que se presente como una de la acción, incluyendo aquella forma de acción que es el pensamiento formal.

Impreso por TREINTADIEZ S.A. en 2021
Pringles 521 (C1183 AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6794
editorial@treintadiez.com

Este libro presenta una reconstrucción del itinerario de la reflexión que Hayden White llevó a cabo, en el arco de una década, sobre la filosofía de otro pensador tan fundamental como G.W.F. Hegel. Recorre escritos de diversas épocas, desde una primera publicación, casi olvidada en los anticuarios, hasta un texto inédito de White. Que la filosofía de la historia de Hegel sea presentada como un realismo trágico y no como un idealismo utópico; que aun así pueda sortear la objeción de Camus, de que el hegelianismo es resignación y, por el contrario, siga siendo un idealismo; que, finalmente, la famosa obra de Hegel, la Ciencia de la Lógica, sea también estudio de aquella lógica que subyace a la conciencia figurativa, para cuya comprensión no era suficiente la lógica clásica de entonces; todas estas son algunas de las tesis que Hayden White expresa y desarrolla aquí.

El profesor Horacio Martín Sisto ha traducido estos textos y nos acompaña en la reconstrucción de este itinerario poco conocido de White sobre Hegel, mediante un estudio preliminar y numerosas notas que esclarecen el encuentro entre estos dos filósofos que marcaron hitos en la filosofía de la historia.

prometeo libros

www.prometeoeditorial.com

